نظر کردن بدرویشان منافی بزرگی نیست
سلیمان با همان حشمت نظرها بود با مورش

حکیم
بیا ای اهل صفا [illegible]
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible] المتكلم القديم [illegible]

[illegible] وصفاته [illegible]

[illegible] على وجود ذاته والصانع بجمال [illegible]

والاثم [illegible] الابصار [illegible] اسرار [illegible]

[illegible]

من حال [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

قدرته [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا شريك [illegible] والاكان ممكن وحادثا [illegible]

[illegible] صمد [illegible]

[illegible] الجلال [illegible]

[illegible]

[illegible] سواه [illegible]

[illegible]

[illegible] مثقال ذرة في الارض

[illegible] قادر على

[illegible] الامكان المشترك [illegible]

قدرته [illegible]

الشق [illegible]

[illegible] الافعال [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

على المشيئة مستلزم لنقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك غرض لعباده لانها مشتملة على حكم ومصالح للخلق الا انها

ليست علة للافعال ولا اغراضا منها قدر الارزاق والاجال في الازل قبل ان يخلق العقل الذي

يقسم القدر والرزق عند نا ما ينتفع به فلا الاكان او حراما والاجل يطلق على مدة حيوة الشيء

كالعمر وعلى اخره والذي يقرع ... وقوله اشار ثم الانبياء والرسل اشارة الى ما ان ...

وكلامهم للتراخي في الرتبة فان الحكمة مشتملة على احكام اثار البهائم سوى الله بالنظر الذي ذكره

كالسبق والجوز محلها على الطهارة بناء على ان ذلك الامر ليس بالفعل فانه بطل عند الفقه والرسول من ...

والرسول من ... بل امر بالتبليغ من قبله كيوشع ... فالهم للانبياء والرسل

بالمعجزات والايات الباهرة فان ما صدق ... بما اتاه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجاز الناس

عن الاتيان بمثله وايدنا اياها الكونه علامة دالة على تصديقه بامر والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى

غلب ضوء الكواكب ... الواحد ... النقائص وتوحيده عن الشركاء ... الكريم

من الواجب ... وبانه ... بمعرفته في وجوده ... بانها الكمال ... الذاتية

وتحميده بالكمال ... تكميل ... قوى نفسهم النظرية ... احكام المتعلقة بافعالهم

لتكميل ... العملية ... من يوعده ... فاقام لهم على المكلفين الحجة واوضح

لهم ... فانقطع بذلك اعذارهم بالكلية ... لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والناس

عامة ... بلغه دعوة نبي ... الاعمال والابناء ايضا ...

قدر امرته ... واشرفهم ... في ... الهوى ... من اشرف

القبايل ... مكان ... واكرمهم محتدا الحكام

... هذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل

في ذكاء الاخلاق ... الافعال ... البلاد ...

... الذي ... بقوله تعالى ... المسجد الحرام ... الطيبات

الرسول الله ... من بلد ... الله تعالى ... ارض

... والارض ... واعلم ... الدين ... بالاعتبار فان

... من ... شرع اقوم واعدل ...

الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من ... موضع النجاسة وحرمة ... مع كل ...

في ... القود ... المفرط ... الادا الذي كان ... من النصارى

من بحار ... وتبين العنوف ... القصاص ... ذلك وسط ... الاوسط ...

بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا ... فان الكعبة اول ... للناس ...

واما استقبل ... واشدهم ... الانبياء معصومون وكان عليه ... واقوامهم ...

لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن ... الاخر ... حكمه ...

لمن تبعها ... نصره فانه ... الرعب مسيرة شهر قال الله تعالى ... لتعزروه اي بالغلبة

النصر والغلبة ... كما اشتهر في الخبر المشهور ... الاسود والاحمر اي العرب والعجم ... الانس والجن الشفيع

المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته قبلت شفاعته يوم ... من ...

قال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابا القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنيته

القاسم ... اكبر اولاده ... يقسم الناس ... دينهم ودنياهم ...

بالله في ... القيمة ... علي ... الدالة على نبوته ...

الباقي على وجه كل زمان والاثر على كل لسان بكل مكان ... الى ظاهر ...

... الاحكام من ابان ... واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام

دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ... واتممت ... ورضيت لكم

... وقراناه ... لان كلام ... من صفاته الحقيقية التي لا تحتمل الحدوث

فيها اذا ... اواخر السور ومواقف ... فواصل الايات محفوظا في القلوب ... في الصدور

... بالالسن ... في المصاحف ... القران ... ثم صرح بما يدل على ان هذه العبارات

المنظوم كما هو مذهب السلف ... الحفظ والقراءة والكتابة ... المعنى

المحفوظ المقرو والمكتوب ... من ان ... الكلمات والحروف ... الاشياء والموقوف

... على ... لان ذلك ... القراءة ... بين ... الاشعري ... ان

القديم ... تعالى ... عنه بهذه العبارات ... شاهد ...

... لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ... حكيم حميد ...

... من ... ولا من خلفه ... حكم بعده

زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيمة والتحريف في اصله بان يبدل

كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير ... الاعراب ... كلماته

التقارب شديد بما اتى النبي في الانجيل من قوله تعالى ولا تستحيي من جارية عذراء ابي جهل
بهنا وانا لم ينطرق الى القرآن بمرتبة صلا القول فانه وانا الى فطون بها الوقوف اشارة الى انها الاحاديث
فيها الامام كالعلم في فروع الدين الا انهما الحقير باصوله رضا في اهل البدع والاهواء وهو ما لا يليه المهتدين من
المسلمين كما اتفقنى المخالفين من اهل السنة ما اعتقاد جميع وفق اصحاب الحنفي والشافعي والي ابا بكر رضي الله عنه قد زال
فيه وجعل الا انه الى الحق [illegible] ان اكثرهم على انه القائم بها بذل الاشارة بما يشركان بالسنة والاجماع و
[illegible] على النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] في اقامة الصلوة حال حيوته فاتمه قواعد الدين احكاما وعهد
[illegible] في ذلك الحلية في [illegible] الزكوة [illegible] صلوة [illegible] صلوة و[illegible]
وشيد ما كان [illegible] الاول [illegible] الاوفى الاولى [illegible] الفتوح [illegible]
و[illegible] حال [illegible] وجمع ما تفرق من السورة وسد الثغور [illegible]
و[illegible] الابر بوزن [illegible] السيد [illegible] الاحكام والامور [illegible]
[illegible] في خلافته و[illegible] من الخلق [illegible]
[illegible]
[illegible] وهو الذي [illegible] على [illegible]
وهو اكبر [illegible] الفرس [illegible] الاخرة [illegible]
بالسابق العلوم والاجتهاد [illegible] فمال [illegible]
من الخروج عن الطاعة والجماعة [illegible] الامور [illegible]
الاراء الباطلة [illegible] والباطل و [illegible]
صلوة [illegible] فضائل [illegible] وحسن قيامه
وكفاية [illegible] الحق واعلاء [illegible] وعلى [illegible] الدين [illegible]
وسائر الاكابر رضوان الله تعالى عليهم اجمعين [illegible]
[illegible] على [illegible] كمال كل نوع [illegible]
[illegible] على الاطلاق [illegible] المقصود [illegible]
[illegible] والاتابع [illegible] الكمال [illegible]
[illegible] صادرة عنه مقصودة [illegible] الكاملة [illegible] القادرة [illegible] عادة ذلك
المذكور اعني الكمال الثاني [illegible] بعضها على افراد تلك النوع [illegible] الى [illegible] واحد منهم بالف

بالف وثم [illegible] الرجال [illegible] حتى [illegible] بواحد [illegible] سماء والنظر ارضا [illegible] من فوقهم
سماء [illegible] الانواع [illegible] المستنبطة [illegible] المقتضى [illegible]
[illegible] في المكان والفضاء [illegible] والنبات [illegible] والشعور [illegible]
حيوته [illegible] والارادة [illegible] وهذه الامور [illegible] الا من [illegible] الكمال
او الجسم النامي او الحيوان [illegible] عن هذه الامور [illegible] من القوة النطقية التي هي
كمال الاول للنوع [illegible] من الكمال الثاني التي [illegible] افراده بعضها على بعض [illegible]
لادراك المعقولات والعلوم [illegible] الحواس [illegible]
[illegible] النظر [illegible] بالكمال [illegible] الاشرف [illegible]
المعقول الاول [illegible] الاطلاق [illegible] الاعمال الصالحة [illegible]
الكمال العلمية ارفع [illegible] الكمال [illegible] العلوم [illegible] والاحاطة [illegible]
اي [illegible] اهل العلم [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
مختلفة [illegible]
[illegible] واصول [illegible] على [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] قال ابن عباس [illegible] درجة [illegible]
والمراد [illegible] العلم [illegible]
الكلام [illegible] في بيان [illegible] الحديث [illegible]
[illegible] بيان [illegible] الرسول [illegible] في العلوم [illegible]
ذلك [illegible] لذلك الاختلاف [illegible] الاحكام [illegible]
بالاعمال [illegible] في الكلام [illegible] النوع [illegible]
اصحاب الحرف والصناعات [illegible] في المعاش [illegible]
[illegible] الاكثر [illegible] من [illegible]
العلوم [illegible] العاقل [illegible] الفائدة [illegible] العلوم [illegible]
واعلاها فضيلة ودرجة [illegible] فائدة [illegible]
[illegible] بالكلية [illegible] الاصل [illegible]

الفعل بافرنا وفوزنا بافوز الزمان الباعث للكلام الكشف ان الصادق لو جد في الآي وعزهم
عن مشابهة الكلام تركا للعراض اولا لاستوكرمه ابناء او الفاء فيها فجعل في الاكرام اي بعضها الغطر والان
الخلطين من عادوا او بعضها السنية والشبوبية في الفهم واللطف على كمال السنوية التي هي اجل الكرام
بل الارتبة اشرف مما بعد الالوهية وعليه بنى الشرائع والاحكام وعلى نظم الكلام تمام العلوم الشرعية والاحكام
الفقهية فلو لا هو الشائع لجفاء تام فصول علم التفسير والحديث والاعلم الفقه واصوله ونبين فروالها
باليوم الآخر اذ لا درجة الاتقان في ذلك الاعمال سوا اليسر المدى هو النجاح في الدنيا والفوز والفلاح
في العقبى فيعظم ان ابتني حفظ العلم كل الاعتقادوان فرد قائما احد الحيوم بابى الاكرم قبيا قطا الغرور اد
الظهر وصار طلبته عند الاكرمين نباء اغبا ابرسا وفيه يسوقها المقام يبوح من علم الكلام
من الناس الاقلبل ومطمح نظر من يشتمل على القدرة فان قلت وهما مثلان هو المبنى ان تنتهي
من كتب البلاطن من يشتمل بنا دراسة المسلك شخص من اعز مجهول من غير المعاني اذ انيه والاستعبار
في رواية هو عباس ان نزلت هاتا في طلب المدرسة فنسكن من جسم في هذا الطرساالكل الجنوق
والاوقطاب ساموقع الا من الكبير المستنصر في سوا الغرض في الدرجة ما فيه شفا العليل بامرا هل الاهوا
والارادا او ردعا ذارعي او ازوا اوالقليل طرارة المعطشين لعقد لعطل الاعتقادة والشوق
اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الرا هو الماء العذب وكبعا جمع رعات يعني والمطر
الحسن يا طرف مشكلة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قولها وانحور قاصرة عاون باللوف
لظهر الادوافكار من طرف الزمان مضبوح فتوجها حقيقة ما وتواص في نيل المسايل الى الحيو والامرين
في اقتضيته التحفظ الظاهر فالى لسفي حصول الشفا والارواء بمن يعبر الكبير حكم عن الاصل انتقابة
في زمان قصور الهمم فان تم الانتفاء اقوالي والرعاية في تعلم فانه لم يقم الذوا اهى الى التعليل
والعوارف فهذه مسكرة ثم التفسير ما الجملة من حال كذلك الكبير يقوله مختصرا وقا قاصرة غرافادة
المرام باقتصاره الخلق ومطول الحاجع الاتم لما فيها من الاغراب لمحل جرمية للارتام في الوصول
الى حقايق المسايل قمر ثم اد فيزلك البيان بدرا اصول الحم في تحقاسيهم الكلامية فقال منهم من كشف
عن مقاصده اي مقاصدعلم الكلام القبح بازالة الستار باعثاوكتير فيهم من والمطلبه بالاقناع
ما يفيد النظر ويشوق وبعنهم من سلك طايل الشديد في الدلايل لكن لم يحط المقاصد سنظر الربا
بلوصه عبسمي كان ابعبنه فلم يكشفنها ولم يرى ها ومنهم من قصد نقل المذهب التي ذا ابها طوايف
من الناس كمنسوب واعلبها والاقوال التي صدرت عن من قبله والتصرف بالرفع عطف على

على نوع وجوه الاكاذيب وكثرة السؤال والجواب ولا ابطال الامام الالطال التي شيء مرجع نقلا وفهم
وكثيرة بل جرب طلبها نقل وتبرد ابناجرة ومنهم من يلفق جميع وبعضهم منها الطبقات بالطلاد فيه
لترويج رايه والا يحيى ايال المتقاد من وراء وبعدها وبعضهم او منهم من ينظر في عقيدة متقدمة
ويجعل اشياء من التعصب التي يظهر فيها ما يتوقى اليه ما حي الذكاي او الطلا اتيان تامة وبني
عليها ابطال اما ورد كل فرع ويجعل بعضها البعض اشكال المعدما على بعض بالابطال في التطرق اي بلغ اصل
سبب الاستدلال ومنهم من يكثر حجم الكتب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى لينطق بانه
بحر حار كثير الماء موج من في زخرا البحر الكثير والاتمع ومنهم ما طر السبل كمثت جميع الطرق القبل فلا
يميز سرح بعض من التلابس من القصار والنافع وجا البعد حل هو قبل الرحل جمع الرحل وهو طالب
الفائز وحمل الفرسان يعني كما العسكر بانسره صبيحة وفيه اشار الى وجه الشرع فجاب
في كلام التشبيه بقوله نحو طالب من كلام الصوت على العلماء والنبل عقلا اليوم في الحزم العزام
يتمرو ينخفض اي رفيق لكن عالقادة ما حقيقة محمو اوام سيش اي نحو وقصا جمع
مالكم وبا غسلا على بالعبد كما اشار البيت بقول فلان ساقي ويعني الجيد والمطف في
على اهل الطلب نوالدول ومن لم في حفظه اي حاضر اي ان كنت يوم الشد بالكتابة كما بامقصدا
شوسطا الاطوال لملا لطولي والاختصار محلا بالجاز او دعه اي اورد فيه الالات
خلاصة العقول هو شرحت فيه الغرس من الالفاظ ثم الحمد لاسبا وطاقة يحرر المطالب
الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركيب الحجج على بحامل وكشفها كالعقول الحالة
القضا فاستولى اليها التشبيه اصال بقاطع ويحاور التصحيحا كالذي يظهر سعاحته وكشفت
سواته وبقت في التعدد والتي سوق المرامل والعدم والا مصيف اي الاكيم للمقصد
على نكت هي ينابيع التحقيق ونظر تهدي الى منطاق التفريق لكشفا نقيمة من الكلام منعتم
مشتملة على الطيفة موثرة في القلوب والتبوع عن الماء والنفرقة بالكون وقارة الطهر يطلق
على اجوبة ينشرها في العسيرة بحسابها وعلى فرسان الاجماع ايضا والنظر من الموارد جمع
قديمي المورود جمع مورد من وال الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رفع وما يل
في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى جلفا ثاني في ما
قدمت مما فيه من قصور فازلنه واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى اهل يرى الى من فطور اي
فاستره واصلح حافظا حال من فاعل كتبت وما فرضه من اودعت عطف عليه اي فظن

كل ذكر حافظا للاوضاع التي سنوان في اقط علو ارض ابيرا بالجار الحارة فيما هو صحيح باطن بهاوي
مقام الرمز والاشباع فلعدم بالنوع في طرزكرابه الفصح طالب جني جنه منطق بيكب الا فعال المذكورة بحالات
و وفق انه وجد في انام ما قصدت بتم نشر بجنه علي وفق ارادته يقول ها كلام الاعوج وبلا ارتياب
والجلجة اي لا تردد ولا احتطاب امثالها المذكوره اوالمورده فيه او اظهره بطابقها حوابضر ولو
ونكر ابرل من بحلام امن الكار الحنان لم نجلم لم عجاهن قبل الانس والاجان وكنت بهرهة من الزمان
مدة نطوبة متماجيل ارائي وادبره وازدد قداحي كما يفعل الايسر حال الفكرة في الميسر واوامر النفس
من الموامر وهي المشاورة كان كلامن المشاورين يامر صاحبه بما يراه او شاور ذوي النهي منهم
فعلما لمبيل الانه يراهمن الحضا من احمد قلبي مع تمرد خاطيها من الحفظة والفضل الكريم
سلطان الوزير محمد شاه جونه وكر از اغيير فيها وقوله في كنونه يتعلق باجيل ودما عطف عليه
البه تعالى زعمت الجد وبسل الهذوا جاز في الضم زفادي قايير في قدر هاوتليغ من كثير موضوع من
غيرا نزعاليا لمواقف جمع موقف بمعنى اللابز لمن الرتين فيها بالسيف والسنان وهو بحلونا ظر
مستد فيا لمواقف جمع موقف من الموقوف بمعنى الرابه وفيه اشارة الى اسم الكتاب مفرد بما
والرمان والا سلك الاعتزال من الحيرة مالتيض بالغاضب الحا لم اذا لم يعرض حده
الحجة كما قيل بخرق الامر وهو خبيل من الخف لخير من غمر الناس الحسن وفي غاية العالم البراقي وما عطف
عليها الاعتبار على من الابواز من وازت بينهم الشيئين اذا وقفت احد هما بالاخر النوف انتها الحكم
والابواز اي والفاتي هو الابعال بالاجر وهو تجني من الابهاتي في هجره وتعاضده اجل من يجابي اي
وتفاخره والمسيئات اجل من متعلق المباهاة اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد السلف
وهو انغم من بلكل البلاد ومساكل اي حفظ وضبط العادة اما بالتيض عن التسنيم اخطر واعلام فرسالة
ومكانا واخاص راصة ومنانا يقال بني الكلفا اذا كان مستحسنا ونحمه حانا بهو ما الكرة ورواح
الخطاذا الاخطر فرطلاب للمذنب الحادث اي يربط نفسه عن الفرار شجاعة وصحبا بها وافواجه
دينا واعانا وادرعهم سيفا وسنانا يقال درعته فارتاع اي افرعته ففزع واسطهم ملكا وسلطانا
كالشمس على الدنيا واعزهم انصارا واعوانا والكرم للفضائل النفيسة التي اصولها الحكمة
الحكمة والسفه والشجاعة واوالاسم بالرياسة الانفسه من نيتز زفى والحكم قواعد الدين شيدهم وتحقق
حقانية الكريم بقيد وهو حين ارادت ان تبغم ورفع رايات المعالي او ان نامت فارت
الاشكاس الاكلا جلى نوسها وحد مكارم النير بعض الفضائل التي ذعى النبا في الشرع ولوابر الفقط

قوله

نجمه

السلف

بعدان كان دعم

زمان هم

لفظ المكارم بالمعالم لكان افصد وقد اذنت اعلت بالاندراس ما الانجا وهجر جمالك الاكثيرة بالاشار
والانمحاق جمال الدنيا والدين ابوالهي انرالت الافلاك قابتة لانوالوا الافراد مجرة ادرفنا منزلة
قد شاع في عبار اتهم كبر الاضرار عن انغال او لااذ فيه ما النفور خشية والاية نعالى لابتل الا ضرع عنا طلق
لسان وارق جنان الى رغبته واتوقع توجيه طلاقة اللسان ورقة القلب لجانه بلوغنا الاخلاص
التسدي للاجابة وان يديم ايام دولته وتنشيه بما حول اعطاه وملكه دهرا طويلا وبوفقنا لان
يكتب الانفيس دكرا جميلا واجرا جزيلا في دار القرار اذ على ذلك قدير وبالاجابة جدير وكتاب مرتب
على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف في المقدمات
اولا يجب ح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني
في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بغيره وهو الموقف الثالث في
الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما
باعتبار ارسال الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف الخامس في الالهيات او لا باعتباره وهو
الموقف السادس في السمعيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات مقدمة على الكل والامور
العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات موقوفة على الالهيات الموقوفة على مباحث الممكنات واما تقديم
العرض على الجوهر فلان الاستدلال باحوال الاعراض على احوال الجوهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام او بغطاء الانقسام اليه في زمان ما يتناهى على عدم تركيبها من الجواهر
الافراد التي لا تتناهى ومن قدم مباحث الجوهر نظر الى ان وجود العرض يتوقف على وجوده
الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واعلم
ان الامد الباقية فمنها ايضا معرفة هذا العلم كالمتشرع في علم من دون تصوره الى وجه ما اعطل
ان بالوجه الذي يرجع اعتبار الاول والاخر في طرق التعليم وفيه لتصور التصور الاول المقصود
اي العلم الذي يطلب تحصيله فامتنع طلب تصوره لتعلق الطالب على بصيرة في طلبه اذا التصور تصوره
سواء كان حد المفهوم اسما او رسما فقد احاط بجميع مسائله اجمالا باعتبار ان اشتمل بهذا العلم على
علاه تحصيلا كل اذا التصور بعده فاته وان فرض بمطلوبه في طلبه كلما الافضل بصيرة فيه كان ممن ركب
متن عمياء الباطل او شك الجيد خبط عشواء وعلى مشاقة الا اثبتر قد انا فيها خلط جاهل وفيه
فلان ركب العشواء اذا اختطامره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر معها على حصول قد ذلك الامر حصولا
دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها

المقصد الاول

الموقف

قال الأول إشارة إلى المقصد [illegible] الأول [illegible] والعلماء الأعلام والتعيين
بطلان [illegible] في [illegible] على [illegible] إذ [illegible] على القدر [illegible]
المحجة على المعاندين [illegible] على العلم [illegible] من الأول [illegible] الشبه
لأن [illegible] المقصود [illegible] هذا [illegible] المعاندين [illegible] الأول فقط
ودون [illegible] الذي [illegible] الحفظ [illegible] على [illegible] الاحتمال
بالكتاب [illegible] والنادر [illegible] ودون علم [illegible] الجامع [illegible] الكلام [illegible]
أو الحسين [illegible] على [illegible] العقائد [illegible] في ذلك [illegible] الثالث
أن الحكم [illegible] على [illegible] لأن الإثبات [illegible] الأحكام [illegible] على الشهادة
النبي [illegible] الحقيقية [illegible] من [illegible] السابقة على [illegible] ثم قال الكلام
[illegible] على [illegible] أن [illegible] الشرع [illegible] العقل [illegible]
[illegible] على التخييل والإثبات [illegible] السابقة [illegible] من علم الكلام [illegible] ولا يمكن
[illegible] الرابع أن [illegible] دون [illegible]
على [illegible] دون [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] التي [illegible] على [illegible] الذي [illegible]
[illegible] عليه [illegible] على [illegible] الحدود [illegible]
إنما هو لعلم الكلام كما قررنا [illegible] وأن [illegible] علم [illegible] العلوم
يقتدر [illegible] مع العلم [illegible] والمراد [illegible] لا [illegible] العمل [illegible]
المأخوذة من الشرع [illegible] أحد [illegible] المقصد [illegible] علم [illegible]
[illegible] الاعتقادية [illegible] علم الكلام [illegible] المقصود العمل [illegible]
[illegible] والزكاة [illegible] وأما [illegible] وقد [illegible]
علم الفقه [illegible] في [illegible] الفقه [illegible]
[illegible] من [illegible] أن يكون عنده ما [illegible] إلى [illegible]
[illegible] العقائد فإنها مضبوطة [illegible] فلا [illegible] الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها وإن
[illegible] وطرق دفع شبهاتها [illegible] إلا [illegible] محمد صلى الله عليه وسلم [illegible]
فإن [illegible] في [illegible] علم الكلام [illegible]

المقصد الثاني

والأخرى علم الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام قال الثاني في موضوعه المقصد الثاني في موضوع
العلم الذي يراد تحصيله [illegible] وجه تقديمه موضوع [illegible] موضوعه [illegible] العلم [illegible] الطالب
[illegible] بالموضوع [illegible] العلوم [illegible] أن [illegible] كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية
إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقائق وأحوالها متكثرة
متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة [illegible] على [illegible] أن [illegible]
متمايزة فتصدى لذلك الأوائل [illegible] أحوال الأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقا أو من جهة
واحدة أو بأشياء متناسبة [illegible] سواء كان [illegible] علما واحدا [illegible] على حدة
وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعا لذلك العلم لأن موضوعات مسائله [illegible]
كل طائفة من الأحوال [illegible] موضوع علما منفردا [illegible] عن طائفة أخرى [illegible] موضوع
[illegible] العلوم متمايزة [illegible] بموضوعاتها [illegible]
[illegible] في علوم [illegible] من أن [illegible] كل مسألة علما برأسه [illegible]
[illegible] موضوع واحد سواء [illegible] من [illegible]
[illegible] الطالب للموضوع إنما هو [illegible] والتعليم [illegible]
والحاصل بالتعريف [illegible] العلوم [illegible]
لا [illegible] والتعريف كما في [illegible] الكلام [illegible] للمعلوم [illegible] موضوع الكلام المعلوم [illegible]
حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية [illegible] وذلك لأن الموضوع [illegible] هذا العلم [illegible]
[illegible] القدم [illegible] والتوحيد [illegible] الأجسام [illegible] عليها
تلك العقائد [illegible] الجواهر [illegible] والخلاء [illegible] البهائم [illegible]
[illegible] للمعدوم [illegible] وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته [illegible] الموضوع
هذه المسائل هو المعلوم [illegible] الموجود والمعدوم والحال [illegible] على المعلوم [illegible]
تعلق به إثباتها [illegible] حكم عليه بما هو وسيلة إليها [illegible] إثباتها [illegible] للبعد [illegible]
متفاوتة [illegible] المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله [illegible] العلم
من حيث [illegible] الدينية أو وسيلة [illegible] إن أريد بالمعلوم [illegible] المسائل
أخص [illegible] عرضيا ذاتيا [illegible] على أفراده كان [illegible] ذاتية
[illegible] علم [illegible] لا نقول [illegible] مثل [illegible]

الا ان يكون اخص من موضوعه نعم ان الحيثية لا تكون الا من [illegible] القدرة المعلومة مثلا فلا يكون عرضا
ذاتيا من تلك الحيثية وان كان بحث [illegible] عن قدرته اثبات عقيدة دينية وقيل [illegible] موضوع الكلام ذات الله تعالى
وذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن احوال الذات اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث
العالم اي احداثه واما في الآخرة [illegible] احكام فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انها واجبات
[illegible] الامور الاربعة [illegible]
[illegible] في الكلام [illegible]
[illegible]

[illegible]

الاول

قوي فيه حقه من الجد والاجتهاد في كشف الكتاب الفائحة وثمرته فائدة علم الكلام امور الاول النظر الى تكميل الانسان في قوة النظرية وهو الترقي
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا والذين اوتوا العلم درجات تحصيل العلماء الموقنين بالكسر من ارباب
في الموقنين [illegible] كانه قال وحصول ما سواه والكلام [illegible] بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح
المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان [illegible] الالزام المشتمل على تفضيح المعاندين [illegible]
والاسترشاد ويكون بافحام [illegible] بالنسبة الى اصول الكلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان
تزلزلها شبه المبطلين [illegible] بالنظر الى فروع وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها فانه [illegible] وجود صانع [illegible] مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الكلام
متوقفة على علم الكلام [illegible] العقد فيا [illegible] على غير اساس [illegible] علم العقد على برهان ولا كيس
بخلاف [illegible] كانوا على [illegible] وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه
بعينه [illegible] بالنظر الى النفس [illegible] العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام
المتعلقة بالاعمال [illegible] والنية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي
والغاية [illegible] من الامور المذكورة [illegible] الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته
فهو منتهى [illegible] المقصد الرابع في مرتبته اي شرفه وعلو قدره [illegible] مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] من الجد والاجتهاد [illegible] اذ لو عرف [illegible] الفصول [illegible] موضوع
اي موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور [illegible] الظاهرة والباطنة [illegible] ذاته تعالى وصفاته وافعاله
والانبياء [illegible] المعلوم اشرف [illegible] ان موضوعه [illegible] شرفه ايضا وغايته اعني [illegible]
المترتبة على الامور [illegible] الغايات واجدرها [illegible] [illegible] مقدماتها [illegible] العقول الغارفة
[illegible] العقل [illegible] من الوهم وقد تايدت تلك الدلائل بالنقل [illegible] النقل لها [illegible]
للغاية في الوثاقة اذ لا تبقى [illegible] صحة الدليل الذي يطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي [illegible]
[illegible] اهل الكلام [illegible] ماخوذة من [illegible] ولو اصلا وهذه الامور
المذكورة [illegible] علم الكلام اعني معلومه وغايته [illegible] شرف العلم [illegible] اي الامجاد [illegible] التي
ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم [illegible] الدليل [illegible] فالكلام اذن اشرف العلوم [illegible]
الشرف المقصد الخامس مسائله [illegible] وهو [illegible] والموجود [illegible] من الشيخ في مسائله [illegible]
تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه [illegible] ما ينوط اليه من المطالب [illegible]
استبصاره في طلبها [illegible] التي هي المقاصد لان لكل علم [illegible] مسائل هي المقاصد الاصلية وهي حقيقة ومبادئها

تصورية واما تصديقية هي من مسائل الكلام المقاصد [illegible] لشدة الحاجة اليه واما عد موضوع جزءا [illegible]
الموضوع [illegible] المبادي التصورية وكونه موضوعا [illegible] الشروع فيه [illegible] وحوده
التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء [illegible] وهي اي مسائل الكلام
نظري جعل المسألة [illegible] المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية [illegible]
نظرا بناء على الغالب [illegible] وقد يكون ضرورية [illegible] في العلم [illegible] عنها [illegible]
على المسائل نظر الى [illegible] وهي الاحكام النظرية للعلوم [illegible] الحكم النظري [illegible]
[illegible] سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وسواء كان الكلام العلم [illegible] العلوم الشرعية [illegible]
فلتلك مبادي تبين في علم اخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] تعالى وصفاته وافعاله [illegible] من مباحث النبوة والمعاد [illegible] علم [illegible]
يكون [illegible] الى علم اخر اصلا [illegible] موضوع [illegible] المبادي [illegible] النظرية [illegible]
[illegible] كان توقفها عليها باعتبار [illegible] صورها [illegible] مقاصد مطلوبة في علم [illegible]
[illegible] دليل [illegible] في علم اخر [illegible] مستغنية عن البيان بالكلية [illegible]
[illegible] مسائل [illegible] الى [illegible] المبادي [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] مسائل كلامية [illegible] ان تكون مبادي اعلى علوم الشرع [illegible]
[illegible] او فلسفي [illegible] اصول [illegible]
[illegible] مسائل [illegible] اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا
[illegible] مسائل علم اخر [illegible] الكلام [illegible] العلوم [illegible] غيره اصلا فهو رئيس العلوم
الشرعية على الاطلاق [illegible] حكم [illegible] على [illegible] فيكون [illegible]
البعض [illegible] الكلام [illegible] الى الاعلى [illegible]
[illegible] العلوم المقصد السادس [illegible] بالكلام [illegible] الاصطلاح
[illegible] الكلام الكلام [illegible] المنطق [illegible]
[illegible] المنطق [illegible] الكلام [illegible] المنطق في علومهم [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] ابوابه [illegible] المتقدمين بالكلام [illegible] العنوان [illegible]
مسألة الكلام [illegible] قدم القران [illegible] حتى [illegible] اي في حكم الكلام [illegible]

لا ان يقال العقول الا انا نقول كثير في التصديق يتصور الطرفين بوجه ما او الحاجة في التصور ايضا لكنه كما يحكم على جسم معين

بانه حاصل في حيز معين مع الجهل بحقيقته بل بهوانسان او حجر بل وهو يجهل بحقيقته الحيز والشيء ... بان الواسطة اما نفس

او الاولى لم يعلم حقيقتها بل باعتبار امر عام عارض لها يكون صفة للنبي ... مدبرة للبدن ... فلا لزم

ما ذكر من ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما ... عن الوجه الثاني ان العلم لو كان

... الدور او التوقف

[illegible]

امانابت او غير ثابت
فقد خرج عن القضيه
اعتقاد جازم مطابق
ثابت وهو العلم بمعنى
اليقين وقد خرج عن
الظن بالجزم وعن الجهل
المركب بالمطابقه صح

11

[illegible]

المذكور بتعلق العلم عن بطلان الاعتقاد والتخيل والادراك بالباصرة نفيهما حقيقة قطعا لانها قال بعض المحققين [illegible]

وهذا الكلام يحقق المعنى فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به في الدرس الثالث انه تطرق الاعتبار بجديده وذكر ابن تيمية البعض للنظر انه

انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذ المطابق الواقع فزيد لدخوله عن ضرورة او

دليل فلا يمنع دخول التقليد لكن لو اريد الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق لم يخل عن ضرورة او دليل ظني داخل فيه

الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهما اي على هذين التعريفين خروج العلم بالمستحيل فانه

ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدوم الممكن الذي اختلف فيه وقد اجاب بعضهم عنه بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض

فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع

الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا بعد تصور اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما وهذا نقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكاره

تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لان الحكم على الشيء يستلزم تصوره ثم قد يعتذر

بان المستحيل يسمى شيئا لغة ولا يلاحظ العلماء عن تعريفهم ولكونه شيئا بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة

الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى مع كونه معترفا بان

تعالى عالما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعلم

الا بعد معرفته لان المشتق يشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا قوله على ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون

الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري يقال تارة بالقياس الى المحل هو

الوصف يكون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم وهو ذي العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في

تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى المتعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك

مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اصيب باستعارة فيه جزء العلم

فما لم يندفع هو نفس الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني

ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه

وتخليصه عن وجوه الخلل فلا فائدة لو كان يشتمل على القصد ونحوه قطعا وان اراد ما له مدخل فيها قد دخل القدرة وخرج

عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على راينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده

علم احدنا بنفسه وبالباري وبالمستحيل فان ما تعلق به العلم ليس فعلا لا اختيار يصح اتقانه به والجواب عنه بان المراد

تصحيح الاتقان فيها وان لم يكن متحققا بحسب خصوصها [illegible] اقرب من هذه العبارة المذكورة

كونه تفسير المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التفسير بالقصور لا يعد اتقانا فيخرج عنه علما ما انا ما ليس

المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العلم مستلزما بوجوده لما هو متعلق له وهو محال وايضا الا ان يطلق على

على الايجاد وعلى تبيين الشيء عن غيره والايجاد هنا الارادة شرعا وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او النقطة

اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة او الدور وانه يوجب كون الباري تعالى واقفا لما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرعا

الخامس للامام الرازي رحمه الله انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل والعارف به لا يعد ذلك عن كونه ضروريا والعلم

غير منحصر في التصديق فيخرج عنه التصور والاعتقاد ولا يجوز ورود هذا على التعريفات الاول المنقول عن بعض المعتزلة

يقال بناء على الاعتراض على بعض المتكلمين وفي المواقف جعل الاول او اراد الاول من المعتزلة الاصطلاحية والثاني

المناسب للموجود السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كان او ليس موجودا كان ومعدوما في العقل اي بعض [illegible]

ادراك ولكنه بالعبارة قطعا والاختصاص بالكلي هو ممتنع فانه المدرك بالحقيقة الا وفي نفس المدرك [illegible] اي كون العلم حصول صورة

او متمثلا في المدرك بناء على الوجود الذهني و[illegible] الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه اي ما ذكروه

يتناول الظن والجهل المركب والتقليد الشكي والوهم ايضا وسمي كلها علما اي حصولها كما ذهبوا اليه من استعمال اللغة

والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل

الناس في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم

الحقيقة ولا حد اي مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة للاكثر

المشهور بين الجمهور اولى واحرى التسابع وهو المختار من تعريفاته انه صفة توجب لمحلها تمييزا وتساوي التصور والتصديق

اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسية

كالشجاعة وغير النفسية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع يتميز عن الجبان وكذا الاسود

بسواده يتميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا من غيرها على ما تقدم فيوجد لها ايضا تمييز المدرك عما عداه

اي يحصل بحيث يلاحظه مدركا فيتميز ثم تمايز الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج بهذا

هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سبق الا يحتمل النقيض كما يتعلق التمييز يتضمن ذلك التمييز للمقدور فخرج

الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز في كل منها يحتمل النقيض لا اخذ وكذا اخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل

صاحبه على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى النقيض وكذا اخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومعنى ان المتعلق

فانه يحتمل متعلقه شيء توجب تلك الصفة ايجابا او عدما يكون محتملا لنقيض المتعلق ثم لا يحتمل ذلك المتعلق نقيضه كذلك التعريف فلا ابعد من الجملة

الذي هو العام لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو في الصفة لا ينتزع الا تمييزا ما هو في متعلق ذلك الصفة والتمييز وحكم

الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا شامل للتصديق اليقيني ومتعلقه والتصور ايضا اذ لا نقيض له لا يحتمل النقيض

حيث المفهوم ان المتقابلان [illegible] ولا يجامع غير التصور فان مفهوم الاول والثاني مثلا لا يجتمعان الا اذا اعتبر ثبوت

شيء في محل ما لكن بحسب ما نشاهد فان صدقا وكذبا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتناقضان

الا الملاحظة وفي مثل [illegible] اسباب التصديق بين الذين [illegible] بين القولين [illegible] شروط التناقض فيهما
واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بحسب التسليم او العدول [illegible] على [illegible] جميع التصورات
علوم مع ان [illegible] ان نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا [illegible] شبحا [illegible] وحصل [illegible]
صورة انسان فكل التصور صورة للانسان وعلم تصوري [illegible] والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذا الصورة لشبح المرئي فالتصورات
كلها مطابقة لما هي صور له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا احتمال
واورد على الحد العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا ان الجبل الذي رأيناه في موضع لم ينقلب الان ذهبا
فانها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود واجاب [illegible] الجواز خرق العادة [illegible]
الاشمول قدرة المختار [illegible] الافراد في قبول الصفات المتقابلة [illegible] الذي [illegible] مثلا [illegible]
تجويز ذلك الاحتمال واذا قيل انا [illegible] منه الذهب فلا [illegible] بالعادة الشامل
لذلك الكان المخصوص [illegible] سيما ان يكون المختار قد اعدم [illegible] وجد [illegible] ذهبا [illegible] احتمال العاديات
للنقيض [illegible] فرض [illegible] الى ذلك النقيض [illegible] العادية [illegible]
كمستلزم [illegible] احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض [illegible] الاحتمال الاول [illegible]
الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات [illegible] والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز [illegible]
نقيضه في الحال كما في النظر او المال كما في الجهل المركب والتقليد [illegible] المعدم [illegible] المطابقة
او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المنافي للعلم هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض
[illegible] في العلوم العادية [illegible] العلوم المستندة الى الحس [illegible] الاحتمال الاول [illegible] بالاحكام
العقلية كلها [illegible] اذ المراد [illegible] الحواس الظاهرة [illegible]
ومن ثمة [illegible] الاشعري [illegible] ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم [illegible] بوجه [illegible]
النقيض ومنهم من يزيد [illegible] الحد [illegible] وهذا الزيادة مع الغنى عنها [illegible]
افراد المحدود [illegible] اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي [illegible] عن حد العلم [illegible]
بالاشياء وانما [illegible] عند من يقول العلم صفة ذات التعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص
بين العالم والمعلوم [illegible] عند الغنى [illegible] النقيض [illegible] في الكشف [illegible] العلم
هو انه صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به والمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد
والمركب [illegible] والانجلاء هو الانكشاف التام [illegible] مقام [illegible] النظر
عن الحد النظر والجهل المركب واعتقاد المقلد [illegible] في الحقيقة عقدة على القلب فليس [illegible] بخلاف النظر

المرصد الثاني في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا الشامل لليقيني ايضا او بالمعنى المذكور
[illegible] ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية
كالحيوان الناطق [illegible] نسبة خبرية لم يحكم بها حيطه فيها كما اذا شككت في زيد قائم فان [illegible] علوم
المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم [illegible]
عبارة المتأخرين لان نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل والمجموع المركب منه ومن التصورات [illegible]
الامام الرازي ومن [illegible] ادراك الحكم [illegible] فان التصور ان [illegible] ادراك [illegible]
[illegible] فهو تصديق والا فهو تصور ويكون [illegible] الى موصل [illegible] فلا
[illegible] من الاذعان والقبول والانقياد والاذعان [illegible] الى تصور سابق
[illegible] التصديق كما ورد [illegible] وهو [illegible] بطريق خاص [illegible]
[illegible] والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق [illegible] من الحكم [illegible] لكان الحكم
او ادراكا [illegible] اي التصديق والتصور نوعان متمايزان اي بالماهية [illegible] الى آخر [illegible]
[illegible] والنسبة بينهما [illegible] نوع من العلم [illegible] الشك [illegible] في
النسبة [illegible] والكذب في التصديق
[illegible] في التصور المقصد [illegible] قال [illegible]
[illegible] الضروري [illegible] قال القاضي ابو بكر رحمه الله تعالى في تبصرته [illegible] العلم الذي يلزم نفس المخلوق
[illegible] المخلوق [illegible] والاستحالة [illegible] جواز [illegible]
العلم الضروري بعد حصوله بجوازه كالنوم والغفلة [illegible] العلم الضروري [illegible]
[illegible] الاحساس [illegible] من التواتر والتجربة و[illegible] فلا [illegible] العلم الضروري
لان [illegible] المخلوق [illegible] بعد حصوله [illegible] القدرة
والتعريف [illegible] قال [illegible] الاول [illegible] لا يقدر
[illegible] ان الانفكاك عن العلم بل غير مقدور [illegible] الانفكاك [illegible] مقدور [illegible] المذكور
[illegible] قدرة [illegible] الانفكاك عنه غير مقدور [illegible]
[illegible] الانفكاك المقدور [illegible] بعد حصوله [illegible]
مقدور الانفكاك [illegible] القدرة للمخلوق على الانفكاك عنه [illegible] بعد حصوله [illegible] الضروري [illegible] في قوله
[illegible] السؤال [illegible] على السؤال الاول قلنا [illegible] من عدم القدرة على الانفكاك [illegible]

١٣

بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا [illegible]

الضروري [illegible] مقدور [illegible] قبل حصوله بان يترك النظر فيه [illegible]

للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا [illegible] فانه يحصل

بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة [illegible]

بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا [illegible]

بالامور العادية [illegible]

[illegible]

من غير استعانة بحس [illegible]

الضروري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو [illegible] النظر الصحيح [illegible]

[illegible]

والحاصل ان [illegible]

[illegible]

والوجه المجهول هو المعلوم بالتشكيك [illegible] في شيء واعترض ان العلم الجلي نوع يغاير العلم التفصيلي فاته فلا يعرف هناك ان أي
المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجه فالزم منه ان المطلق التصوري ليس هو الوجه بل الشيء الذي [illegible]
الوجه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاشكال المطلق [illegible] [illegible] بعض عوارضها
[illegible] بالوجه وقال بعض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] المطلق التصوري [illegible] [illegible] [illegible] وكل مشعور به يمتنع طلبه
مشعور به يمتنع طلبه فالمطلق التصوري يمتنع طلبه [illegible] الانتاج [illegible] [illegible] [illegible] مشعور
يمتنع طلبه [illegible] مشعور به يمتنع طلبه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فان الاول [illegible]
النقيض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المشعور به يمتنع طلبه [illegible]
اخص [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المستوى [illegible]
بعض المشعور لا يمتنع طلبه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الموجبة الكلية بعكس النقيض

[illegible]

علم بالمثال المختلف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ان التصور الكسبي [illegible] [illegible] كان [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] قال الامام الرازي [illegible] [illegible] ان المطلوب
التصوري اما مشعور به فلا يطلب [illegible] [illegible] [illegible] او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا
لان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
بان [illegible] [illegible] المطلق التصوري [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
من وجه دون وجه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فقال الامام [illegible] الوجه المعلوم معلوم مطلقا [illegible]
والوجه المجهول مجهول مطلقا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المنقول عنه [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول
المطلق [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الوجه المجهول [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الوجه المعلوم فان الوجه المجهول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والوجه المعلوم
[illegible]

[illegible]

كل واحد من اجزائها متقدم عليها [illegible] الكل يكون متقدما [illegible]

[illegible]

الماهية من الاجزاء واذا ليس تلك الاجزاء [illegible]

وان يكون متصلا بدون الاجزاء [illegible]

البيان ان يقال [illegible] جميع الاجزاء [illegible]

اجزاء وقلنا في دفع طريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل عليها المجموع

وكل واحد قد يتخالف في الاحكام [illegible]

كل واحد [illegible] كل واحد جزء من الكل المجموع الذي [illegible]

[illegible]

على تصوره ما عدا الاعتبار شامل اي بجملة الكلي بتصور ما عدا ما متصلا وادا اي تصور ما عدا ما باعتبار كل بعض خصص
اي كعلمنا باختصاص بحكم كذا من دون ما عداه من الاحكام التي الشهر في الخط ما على الاجمال باعتبار شامل اجا
في سلسل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما قرنا بها لان الشامل لجميعها العام وان خص
معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور شامل لها ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم
بالماهية فالماهية معلومة بها فلا تعرف الماهية بها الامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن بحصل
اصلا فلا تصور التعريف بها مطلقا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبيا فلا حاجة الى موضع وينقل
الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم بالماهية
فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة فانه اي
ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة امام ورتق واما
أنك بانتهائها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الامر باشرها ورتب حصل مجموع هو متصور
للماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من الخارجة
ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور للماهية لو جه لم يحصل ما كان قبل ذلك ويقيس على هذه الامور
الخارجة المتعددة فان قلت هذا الكلام لا يتاتى في التعريفات بالبسيطة فلا من جوز ذلك فله ان يقول المعاني
البسيطة الحاصلة فلا يكون مخلوطة وتعدد اذا استحضرت ولو حضر فصلا افادت العلم بالماهية وان كان
ذلك نادرا جدا المرصد الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف
والعلم به كوجود الصانع وصفاته والنبوة ضروري عند من قال به من الجاحظ ومن تابعه وبطلان هو المتقدم
واصحابنا على ما اشار اليه ما ذهب اليه الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلو كانت ضرورية لكان مجبورا
عليها والمجبور غير المقدور ركذلك في بواجبر فلو كان المعرفة ضرورية لم يكن واجبة فاصح اللازم
اي ان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر من الغير
مكلفا بتحصيله بنظره لبشر الشرايع والاحكام التكليفية واما اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل
لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من وجود الصانع وصفاته والنبوة لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه
الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا وانما قلنا ان الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او نحوهم ذلك وكلامنا ليس كذلك مكلف
كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان من ليس غافلا عن تصور التكليف اليه علم فلا التكليف على القول
اتفاقا ولا على الثاني فهذا تمن الا بعلم انه مكلف مع انه خوطب يكون مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل

عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك الممتنع من تكليف والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف
ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين
ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شيء فرع لوقوعه فيه فلو توقف
وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور للمذهب الرابع فيه ما المسلمان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا
مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجبرية الا بين جهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية وبطلانه اظهر
من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا وحجتهم
على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدا
الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير
ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري النفس لكن العلم الضروري فلفقده اي فقد ذلك الموقوف
عليه من الشروط والاستعداد واما عند بعض القائلين باسناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه
الله في العبد حينا لم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد خلق ذلك العلم او نظر يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا
غير مقدور اذا لم يتعلق قدرة العبد بنفسه ولا بواسطة المرصد الرابع في اقسام العلوم الضرورية اي بيان شيئا
وتحققها والرد على منكرها عالم بحصل على علم اصلا او انا نقسم الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بالاتنا
الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة
النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلومة الاشتراك بين افراد البشر فان نشهد بها على الغير فان ذلك الغير لم
يجد من باطنه ما وجدناه والحسيات اي ما ندركه بالحس متعلقا في اول التجربيات الكل من المتعارف والمتواتر
والحكم الوهمي في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس
فهذه القضايا ومن الحسيات والبدهيات هما العمدة في العلوم وعمدتها ما نحتج على الغير اما البدهيات فعلى
الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس ومشاهدة الحس
فهنا فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولها معا وردها معا وقبول احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون
بهما وهم الاكثرون الطائفة ومن على الحق الصحيح والصراط المستقيم الصعابة الدينية وسائر المطالب اليقينية
الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط اي دون البدهيات وهم الطعن ابينه افلاطون وارسطو وبطليوس
وجالينوس ومن تبعهم في هذه النسبة الامام الرازي وحده وما كان هذا القدح منهم بعيدا اشاروا المقبول لهم بل على تقدير
صحة النسبة اليهم بقولهم ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات جزئية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد من ضم
الحس من امور تنضم اليه اي الحس فيضطر اي العقل يحكم بسبب ذلك لا بمجرد الحس الاكثر جازم بين الحسيات ما هي ما يملك النفس

الى الامر الموجب للجزم ومتى حصل لنا وكيف حصل فلا يكون من باب التجربة [illegible] الا بعد حابقة وهذا في اليقينية فى التجريبى

فالآن وان لم يرد ما بالقدح ولكنا ما ذكره من التأويل فانها [illegible] على الوجه ويكون القدح تحقيقيا فيها وقعا

في مقدم القياس المحرر [illegible] مسكة [illegible] الاطراد ولا قالبا باثبات العلوم طرا

لان العلم الالهي المبنى على الاحوال بمعنى على الكل احوال المحسوسات المعلومة عادة وقيمه اكثر اصول العلم الطبيعي المحكم

الا ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ما خوذ من

الحس ومن علم الارصاد الهيئة المبنى على الطبيعيات المبنى على الحس وادوم المحسوسات وعلم التجارب الطبي المبنى على البنوس

خوذ من المحسوسات او قد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للصبيان بالاستعداد الحاصل للعقول من الاحساس بالجزئيات فالقدح

في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات او نقول حكم الحس اما في الجزئيات اي في القضايا الشخصية او في الكليات اي في

الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لان الحس

لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال والموجودة ادراكا ابتا [illegible] ولم يتعلق قطعا

بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها ثابتا وقد يجيز المستثنون الان الحكم في قولنا النار حارة

ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الموجودة في الخارج ايضا

ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما شاملا اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما

كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يصح اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في

الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك [illegible] في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا

معتبرا واما قلنا يغلط كثيرا الوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة ما اذا لم تكن بعيدة جدا

والسبب فيه ان ما حولها من الهواء مستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما

فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المستضيء بضوئها بل يجدهما جملة واحدة ويحسبها نارا وان

كان في بعد [illegible] الشعاع وانتشرت النار عن الهواء المضيء بحاورها وادركهما على ما هي عليه من التميز واذا كان البعيد جدا

كالمرئيات البعيدة التي تستوي حالها [illegible] في الماء ترى كالحباب [illegible] الراي على القول بالخروج

خروج الشعاع علم [illegible] راس عند الحدقة وقاعدة على سطح المرئي [illegible] مقدار المرئي صغرا وكبرا

بحسب صغر وكبر راس المخروط وكبره [illegible] ان الخطوط الشعاعية التي [illegible] المخروط [illegible]

الطرف فاذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي [illegible] الغلظ والرقة [illegible] ان يكون [illegible]

الآلة رقيقا كالهواء [illegible]

وكذا [illegible] ان يكون [illegible] المرئي اشد وافخر

تماعلى الآلة او الالة وايضا لما انفصل الشعاع بالمواضع ضعيفة في زمان طويل امكن ذلك عند انفصال الشعاع
جانب تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك متشابها او دائرة وترى المتحرك ساكنا وبالعكس اي وترى الساكن
متحركا كالظل يرى ساكنا بسبب ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا للشيء بعد ما ادركه في موضع اخر محاذيا لذلك
الشيء حكم النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية الصغر لم تحس النفس بين الموضعين والجاز بين وحكم بالسكون
وهو متحرك بالذات لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان
قيل الظل رتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حال واحدة ولا يحس
بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا
وذلك لانه لا يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حتى يرى نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط
مع كيفية السكون في نفسه حسب الشط متحركا وترى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر يراه سائرا الى الغيم حين
يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب فاذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر اياه ونظرنا
اليه نفذ الشعاع البصري فيما [illegible] جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا عرضت حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كان [illegible]
الحركة القرب بالغيم متسارع في الرؤية من [illegible] القمر [illegible] والذي كان قد نفذ الشعاع فيه [illegible]
ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة [illegible] قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر تحرك الى الشرق قطع تلك القطع
التي هي [illegible] واذا تحركت الى جهة رايناها اي القمر متحركا [illegible] اذا كان هناك غيم رقيق [illegible] الوضع بيننا و
بين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم [illegible] فيتخيل ان القمر تحرك [illegible]
وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا [illegible] نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب وترى
النجم [illegible] على الشط [illegible] لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من السطح [illegible]
على [illegible] لانه [illegible] بالمساواة [illegible] فاذا كان النجم على الطرف الاقرب من الماء انعكس الشعاع الى راس النجم من
موضع [illegible] من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان النجم على طرف المرآة [illegible]
الانعكاس على عكس ما ذكر [illegible] من جانبك [illegible] النجم في الصورة الاولى [illegible]
في الصورة الثانية [illegible] الشعاع [illegible] راس النجم [illegible]
[illegible] اطول مما هو ابعد [illegible] يكون [illegible] المنعكس [illegible] ان النفس لا تدرك الانعكاس
[illegible] بنفوذ الشعاع [illegible] الشعاع المنعكس [illegible] الا يكون [illegible]
[illegible] طول النجم [illegible] لكون الشعاع المنعكس [illegible]
القريب فتراه كانه منتكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا او عريضا ومعوجا بحسب اختلاف سطح المرآة اذا وضع المرآة كخف

قال طول الكسيرة فان نظر الى الجانب يكون طولها محاذيا للطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طولها قليل العرض وذلك لان الآ[illegible]
المنعكس الطول الوجه انما انعكس من خط مستقيم ما والطول الوجه فترى طوله كما هو المنعكس الاعراض انما انعكس من خط
[illegible] مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المتخيل اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه
اقل مما هو عليه وان نظر الى الجانب يكون طولها محاذيا بالعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول [illegible]
وان نظر الى الجانب يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس من خط
بعضه مستقيم وبعضه منحن [illegible] اذا كانت المرآة متفرقة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى [illegible] الاطراف
[illegible] الاشكال لم يتتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات الناس بعضها ببعض
ان الحس لا يميز بين الامثال في حاجزم بالطرار اي بكون شيء واحد موجودا مستمرا بعد تواردها اي توارد الامثال كما يقول اهل
السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل تجدد زمانه حالا في الاعراض البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقول النظام
في الاكسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فانا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البسائط التي ثلاثا اوردت على الحس
متعاقبة وفي مادة الصورة فمقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل وجميع احكام الجزئيات او التبيين في غلطه عند توارد
الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الحاكم [illegible] كل منها عن غيره فيتخيل الرأي
ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام ان [illegible] عارض من نوم او مرض
انه يرى في النوم ما يجزم به في تعقله [illegible] اليقظة ان كل ما كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور
صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غير هما مظنة اي مثل ما ذكر فيهما
من الغلط اذ لا يجوز ان يكون للانسان حالة تامة [illegible] بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى
ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والتبيين في غلطهما ان النفس بسبب النوم او استراحة او الاشتغال بدفع المرض تغفل
عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا [illegible] في الحس المشترك على تلك الصور [illegible] من الخارج
بالكلية حال اليقظة والصحة فلا تركبها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليه من الخارج الا بعد ذلك لا يقال لكل اي
غلط النائم والمبرسم لسبب لا وجود لذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يتبع منهما الغلط اصلا لانا نقول التشاغل
التبيين المعين الايضاح لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة غاية ما في الباب في النوم والمرض بل لابد من حصر الاسباب
المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور لسبب خارج عنه وبيان انتفائها بالشرط او بيان وجوه انتفاء السبب عند انتفائها وكل
واحدة من هذه الثلاثة التي لابد منها في نفي الغلط عن احكام الحس في الوجه فيبالنظر الذي فيه ادخل واحد منها تمام بتطرق الى
الشكوك والشبه الى حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بجميعها كما [illegible] اصلا او انه اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق
يبطل البداهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف حكم

[illegible]

بالحكم الحسي على العلم بتلك الاداة الدقيقة لكن مجرد حكم الحس معقولا والجزم بمن سمع هو الذي ذكرنا من ان اشتغال البعض
لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه ثم استدل في الامثلة المذكورة بان اسباب الغلط للعينية والاشتغال فيها غير
واجب منها اي من الجزم الذي اشار اليه يتوقف ان الحس حاكم كما اشار على ان الاحكام تأليف بين صور الحس او غيره على وجه يوضح
للمولف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف والحكم بل شأنه الاحساس فقط وليس
شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن الحس المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس المحسوس
فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس واما كان الخلاف يؤول الى النزاع اللفظي اذ مقصودنا انه حكم العقل بواسطة فهذا
الممنوع مما لا يجدي نفعا اصلا ولكن نقول اذا لم يحصل الجزم بالبديهيات الحكم في الجميع انما للعقل واثبات ذلك عليه كالحسيات
البديهي ذكر ما دل على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بواسطة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي
يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلا يحصل بتلك الشبهة الا رفع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبهة منقوضة بها وهذه
فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما لما ان اجاب عن النقض بان البداهة تمنع احتمال الغلط فيما جزمت به لا بتقريبها لكن
فكذلك البداهة تمنع احتمال الغلط في بعض الحسيات فلا يرتفع الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة
فالحق انه الاطلاع على حقيقة الحال فيها من المغالطات والاتهامات من خبوس النفس من التعذر وزيادة اطناب
في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بل كما هو مقصود المحصل حيث قال ولكن لم يثبت الوثوق بالمحسوسات
بل بل القول التسلسل القدح بعضها قال واما قوله اشتغال البعض الواحد لا يوجب اشتغال الحكم فلما لم يثبت صحة الحكم
بجميع المحسوسات لجواز بدليل ان الله تعالى على ما ذكره فكما لم يجز ذلك الكثرة التي ما بين غير رجوع الى دليل يدل عليه
ان يجيب عن هذا الاشكال بان احتمال عدم التميز فيما شاهدناه الآن مندفع عند بداهة العقل من غير تامل في الاسباب
وحصرها واشتغالها وبيان انه لا يحصل التميز في اشتغال الاسباب وغير ذلك مما يتبين بالنظر الدقيق او الجلي قطعا
على ذلك الناقد ومن بابه الوصل الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسات وليست محسوسة حقيقة انا
نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس كذلك فانا اذا اتينا مع على الذر كب من اجزاء شفافة الالوان لها
الاجزاء المانية الدرشية وفي غيرها ان الابيض يمنع ظلال الوان الضوء بالنسبة الفائضة من الاجزاء الشفافة الى
جوانب العناصل الضوء من سطوح المطار ... بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يكون البياض الذي يرى
اذا ابرق على ما قد انعكس ... الى الاجزاء الابيض ... من الاجزاء الدرشية ... على سطوحها
من الضوء ... باشتغالها ... الاجزاء الدرشية ...
كما على سطوحها من الضوء في الغاية ... اي من قبل اسباب البياض ... على ما قرره ...
اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس ... فوق ... فانه يرى ابيض ... واما كان اظهر لانه ...

ان الزاج مركب كالتميز في البياض المشروط بعدة فاذا ... وسلب ... ومتفق في الصور والكيفيات الا انه مما يحمل به في البعض
والتخالف في الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث الزاج منه مع كونه شرطا ... بالتخالف واما الثلج فقياس ... او
هو اشبه فجاز ان يتوهم فيما بينهم تخالف ولكن ... على غلط الحس موضع الشيء من الزجاج التحيز الشباب
فانه يرى ابيض ... غلطا اذ ليس في الزجاج والهواء المتخلل في ذلك الشيء وشيء منهما غير ملون
اي ليس منهما ... كان ... بعضها ... اجزاء صغيرة يتوهم انفعالها ... شبه هذه الفروق ان
مقتضاه اي مقتضى ما ذكر ... ان ... بان الاجزام العقل حكم كلي
او جزئي ... في ... فلانه ... ولكن نقول
فان جزم العقل ... في الكتاب ... من امور ... فادحا
بوجه تلك الامور في بعض الصور ... احتمال ... الا ان لا يوثق ... بالعقل
بما جزم به من الاحكام الكلية ... على المحسوسات ... في هذه الصور وكيف لا يوثق ...
مع ان بداهته شاهدة بصحة اشتغالها ... كما في قول التشبيه ... والنار حارة ومجملا ... قطعا
على الوثوق اي لا عدم الوثوق ... وكون ... او ... فاعلى ... لا يوثق ...
[illegible]

الاول من تلك الثلثة المنتقضة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معدوم فالكل الاجزاء الكل
وليس بغير فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ اللازم من ان الكل ليس اعظم منه مجموع النفي والاثبات الثاني من تلك الثلثة
قولنا الاشياء المساوية في الكمية لشئ واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم يكن متساوية في الكمية تحقيقا للكمية
فاحدة لسا وانما الذلك الشئ واحد وليس لواحد في الاختلاف او عدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى ما بين
المقدمة يتخرج اكثر مباحث الكم المنفصل والمتصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا للوقوف في تحقيقه احتاج الى البحث
عن الكم المنفصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين والا اي وان لم يكن كما ذكر بل كان
في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين في ان واحد في مكانين فالجسم الاخر معدوم وجوده وليس
اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في ان واحد في
مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الاثنين وعدمه واحدا واعلم ان الحق ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة
هذه القضايا الثلثة وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة المراد ولو توقف علمها على ما لاحظات نظرية غير بديهية
امثال الجواب بقوله وهذه الامثلة التي ذكرنا ما لاحظة للسلاك وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى
الطفل لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الجزء الاخر ثابتا ولو كان الشئ الواحد في مكانين لكان مختلفا لكان الغائب النفي
فلا بد ان السابق الى ما قررناه وان لم يكن عبارته مخصصة كما خصصنا ما لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه
الحجج نظريتها لجواز كون الحجج ملحوظة في جنس كون قائل عند حكم بذلك ومع هو ان هذه الاشياء حق من تلك القضايا
البديهية والحجة يجب ان يكون اظهر من الدعوى قالوا فقد لاح ان الحجج البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماها المحقق الدواني الاولي
واما منع تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما بينها والا ان
لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون
يقينيا واما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشئ ظاهر لا بد من انتساب صورته عند المدرك وهو المتميز
ذلك الانتساب كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان التميز هو التشخص والتعين الذي هو نوع
ثبوت وثبوته لشئ فرع ثبوت ذلك الشئ في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا
هف اي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج فيكون ثابتا موجودا في الذهن ولا فسادان
كان المعدوم متصورا اذ كل ما لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا
اصلا لامتنع عليه الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم اذ لو لم يكن متصورا
في الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يراد به الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والذهني
ونريد ما يقابله ونمنع ان يكون لا اي المعدوم مطلقا هو عدم من الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت

اذ المعدوم في الخارج

لان الثابت لو صح ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني ان الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق يمتنع
لا حل لتلك الحجة وان اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لا اتفاقا قطعيا وهو اي تعارض القواطع باطل
من المقدمات البديهية احدى حجج القوادح في البديهيات كما سبق وقد حاشا ان تحقق التعارض لعلمنا ثم اذا اسلم دليل الخصم
المستدل عن المنع الذي سنذكره وفي جواب عن تلك الحجج الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة اي قولنا الشئ اما ان يكون
او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا التمييز عندنا لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان
له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للمتصل بها اي يسلبها تلك الحقيقة ورفعها فان تحقق الحقيقة للمتصل
المتصل به رفعها والا لم يكن ذلك الشئ معدوما بل ولو لم يكن المتصل رفع حقيقة العدم لم يكن لها تقابل هو الوجود
معنى قوله والا اي وان لم يكن للمتصل بها النفي الوجود اذا كان المتصل سلبها وسلبها عدمها بين لكونه مضافا الى
حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو العدم الخاص فيلزم ان الامر الذي يقابله اخلطلا فقسم
اخص منه وقسيم مباين له فيستحيل صدقهما على واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون
فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المراد ترديد في قولنا هو اثبوت الشئ وعدمه اما في نفسه فيكون قولنا السواد اما موجود
او لا اي وان لم يكن موجودا ما الغيره فيكون قولنا الجسم اما اسود او لا والعقول منهما معنى سوى هذين المعنيين
باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين ثبوت الشئ وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لان الاثبات
من طرفي الا يتصور من شئ معنى صحيح اما ثبوت الشئ وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله
عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولنا السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت قائم فطر
كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعى حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقض مطلوبكم وان
وهذا ايضا ظاهر الضعيف لما سيأتي في قوله وسواء كان الغير كالسواد سلبا في نفسه معدوم على تقدير مغايرته الوجود
اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام في الى ذلك الوجود فيقال
سواء اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم في نفسه او كان موجودا عاد الكلام الا الوجود
الثاني اما ان يتسلسل الوجود الى غير النهاية والتسلسل بين المدعى وانما لو لم يكن الشئ معدوما
في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشئ مرتين وكان موجود الوجود من هو اظهر فاذن يفسر ان الشئ معدوم
في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اولا امتنع اتصافه على تقدير كونه معدوما
او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود
الواسطة المتعلقة وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع فيه المنفصلة وعلى
الثاني اي في المنفصلة يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكرنا من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا فيهم

الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز [illegible] كان
والالوان بان يقال هذه امور موجودة زيادة الحس وفائدة بالمعدوم وحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة الى
نحكم بان هذه الحركات والالوان لا تجوز فيها الا امور موجودة واشار الى بيانها بقوله وايضا فانا اي نحمل الوجود
على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود فانه لا يقال ليس المراد بقولنا السواد
موجود وهو ان السواد بعين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود فلا اشكال فيه لانا نقول
الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره
فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية
الوجود و[illegible] التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم
بوحدة الاثنين فان قيل لا نمنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية
من المفهومات الاعتبارية الذهنية فان الموصوفية بين الموصوف والصفة [illegible] وهو الذهن لان
قيام النسبة بالغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن لها ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة
خارجية بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج ان لم يطابق
للخارج فيكون مثال موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة لكونه حاكما
باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن بكذا لا يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا الا للخارج فانه اخص منه او
وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين الكون
قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود
فلان وجوده اما نفسه [illegible] اي سلب الوجود عن السواد تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره [illegible]
الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه [illegible]
النفي وهو تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته فيعود الوجه الاول من الوجوه الاربعة حصول الوجود للسواد
مثلا فيلزم نفي الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هو الثبوت الخارجي عنه ولا [illegible]
لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن
لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا الانتفاء [illegible] وهو محكم
على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل [illegible] ذكرناه بتعيين الموجود في الكل فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الظاهر
في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصوره انما هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته
وقد مر بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل الوجه الثاني من وجوه البديهة وايضا واذا اي نفي الوجود عن

السواد

عن السواد وسلبه عنه [illegible] يقتضي خلو الماهية عن الوجود [illegible] في شان المعدوم [illegible] على اثبات خلو الماهية
عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان نسلم خلوها عن الوجود لا ثبات في التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد
ان ليس بقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا التردد بينهما معنى محصل فامتنع التشنيع لو حصلا
عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا [illegible] وسواء كان التردد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره
وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا [illegible] ويجب ان يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة
الاثنين وذكر ما لا يتصور صحته قطعا ولان الحمل اذا كان بين الموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المنزل الموضوع
موصوفا بالمحمول فحينئذ يعتبر بينهما موصوفية [illegible] الموصوفية لنسبة عدمية لانه نقيض اللاموصوفية
ويذكر [illegible] اي اللاموصوفية [illegible] على المعدوم فان المعدوم لا يتصف بالالوان [illegible] فالموصوف
بثبوتها الا ان يرتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منها ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية
وجودية فاما نفسهما اي نفس الموصوفية والصفة [illegible] وهو ظاهر البطلان والفساد وكذا الحال اذا كانت الموصوفية
جزءا لها وغير مما بينهما فان كان خارجا عنهما قائما بهما فلهما حينئذ موصوفية بها اي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى
الموصوفية الثانية فانها ايضا وجودية [illegible] ثالثة فيلزم الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم
يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يكون اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون [illegible]
الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح وهو باطل قطعا فاذن [illegible] لا يقولون بانه
حقيقة في [illegible] الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بجزم ان يقال الواسطة المسماة
بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم [illegible] الكثرة الذين يقوم [illegible]
بقولهم [illegible] الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالكشف [illegible] الموجود والمعدوم [illegible]
فان الكشف [illegible] بديهيا فقد اشتبه على الفرقة [illegible]
بالبديهي [illegible]
الشيء اما ان يكون او لا يكون [illegible]
واشار الى الاجوبة [illegible] مفهوم المعدوم [illegible]
هو اي مفهوم المعدوم [illegible] قولنا [illegible] العدم [illegible]
نفس الامر [illegible] مفهوم المعدوم [illegible]
متصورا ولكونه [illegible] بين الموجود [illegible]
لو صح ان يقال [illegible] في الوجه الاول [illegible] يتوقف على تصور

للمعدوم وهو ثم وان اراد به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فكونه ثم ولزم منه ان يكون مفهوم المعدوم ممتنعا في التصور
ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اراد به ما ذكر في الوجه الثاني من الحمل
البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي عن ذلك ان المعدوم المطلق متميز لا يكون دائما فيه ما ساعده وان
اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الحاصل من حاز حكم مسلما وفيكون لمفهوم حينئذ والفصل سلبا فهناك عدم
خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كونه قسما من الشيء فساد ما لا يلزم ولا رفع لحفظ المعدوم ولا استحالة ايضا في الكون
عدم العدم المطلق من حيث هو رفع للعدم المطلق بها ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اي حمل الموجود انما هو للتغاير مفهوما فان
مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هو بناء اي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم منها عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد
ولا الحكم باتحاد الاثنين وهذا جواب عن الدليل الثاني والقول الاول من الوجه الثالث عن قوله ايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك القسم
الاول لهذا الشق عن قوله صوره ذهنية موجودة اعتمادا على فاتحته من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة
ليس يلزم من كون الموجود معدوما في الخارج التناقض وهو القول بعينه وحمل للتغاير بعينه كما عن الدليل الاول والقول الثاني من الوجه
الثالث اي قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني وهو القول ايضا وكذا ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية
كالامكان والحدوث والمعدوم لا وجود لها والتقيد بها والخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لها في
الخارج مطلقا وارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي ليس محالا انما المحال ارتفاعهما بحسب الصدق لان نقيضها انما هو باعتبار
لا باعتبار الوجود والخارج وستقف على ذات مما هو دعليك من المباحث الاتية زيادة تحقيق سلوك اي بذلك التحقيق الذي هو
كلمة الحق التصحيح فيما اجتمعنا جاء الاوقياي كي جواب المباشرة الثانية للقادحين في البديهيات فقط افالجزم بان عادات
التي يحكم العادة كجبل الاولى التي هي البديهيات سواد لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانية النفس مع ان العادة لا يسبق
لاعتماد عليها فكذا البديهيات فنقول اي ثبوت العاديات الجزوم بها انه مما شيخ الذي داباه الان على حد الشيخ فيها يتولد
دفعة على هذه الهيئة بلا آلة وام بل يولد حيها منا سالما لتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مراهقا ثم من الى نوع الصبا اي كم تم شابا الان
شاخ بعد الشباب والكهولة وهذا اول من البحر بطر لبعد خروج اشياء فضل لجيف الى العلم الالهية والكسبية
ولا احجار بهاى ثم منقلب لجا را لذي جواهر نفسه ولا ماء البحر الذي رانا من قبل دهنا وسكا وان لبس تحت رجلي الان
ياقوتة من الغيبين ومن اوقات الجمعن خطابه عابطا بقة حتى قائم الا خوفا علم ما يطابقه كذا على الترجمة
ثم اذ انما اراد هذه القضايا التي ذكرتها ثم لم يحدها محاذ لجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الغلط قائما والكل اي كل هذه
القضايا باتفاق النسل انما عند المتكلمين وكل المستعمل والكل اي كل الممكن لحدوثها الى القادر المختار وحده او جرى الحكم به
باختياره كسبا من ذكر الى ما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي هم لجرم لعادة كلها ممكن
فان هذه الامور المستبعدة جاء امكنت وقد روا بها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات سوا كانت مستبعدة او اه

ولا يرى الرد على اهل السنة ما ذكر في ابطال القاعدة التوليد واعلم انه ذكر النظر لا يولد العلم عندهم فعند التحقيق ان استنادا النظر بالمتذكر الى ما هو
حيث قال فالنظر المستند الى يولد العلم اتفاقا فعلى هذا لا يكون النظر المستند الى الذكر اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى المستلزم العلم
بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما نقول توليد الفكر لعدم ما رد الا يوجد في استناد النظر هي عدم مقدورية التذكر
فانه يقع بالطريق الضروري لا اختيارا فيكون من افعال الله تعالى فهو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من
افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بما ليس فيه وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر بطل القياس الفقهي التي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا
الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثم اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناشي للذين بلا فصل
لا يولد العلم التابع لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو لا يولد الان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله لا انه اي قياس المتحكم كب يعني مركب الاصل والحكم فيه غير مسلم وجود الجامع في الفرع و
وجود الحكم في الاصل لا نقول عدم التولد في التذكر مسلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي
هو استناد النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواز انه لم يغن قياس الا يجاب بالفرق قالوا
التذكر انما يكون بعد حصول ما استنادا النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد استناد النظر
هذا الحجج الثالث في مذهب الحكماء اذ على سبيل الاعداد فان المبدا الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم
حصول الفيض منه على المستعد الصالح مستدعيا اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات القوابل
بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اي لزوما عقليا وهذا مذهب اختاره الامام الرازي وهو
يعني الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصولا عقليا غير متولد منه قيل اختلف هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال استلزم
النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد وله بان مراده بها الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبا عقليا فلا لما ضرورة ومن
من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان العلمان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستلزام
جار في سائر الاشكال والادلة المنتجة على نحو ما يحتاج اليه من بياناتها واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع
الحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب الحق مع القول باستناد جميع
الاثار الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا والقول بانه تعالى اجرى عادته الا وجوب عن الله تعالى كما زعم الحكماء القائلين
بانه موجب بالذات والوجوب على سبيل العادة اذا طرف قيد البلاد والاستناد الا الى الله تعالى وتجوز ان يكون
لبعض الاثار مدخل في بعض بحيث يتوقف عليه ويكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته
كما يقول المتولد في افعال الله تعالى اضافة خلقه عند بقدرته ووجوه بعض الافعال عن فعله بلا قدرة الحادث على ذلك
الواقع او بقدرة ان يقطع لا وايجابه وان يذكر بان لا يوجب تلك الموجبات ولكن تاثير القدرة فيه بلا هو هو

الشرعي وجه نعم النظر صار بالعادة سببا لكون العلم بالمنظور فيه حاصلا بعد [illegible] ان يتعلق **المقصد الخامس**
شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا [illegible] امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف
والثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد
للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر المستلزم للادراك [illegible] يضاد النظر بخصوصه وهو
العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب [illegible] فلا بد [illegible] طلبه [illegible] على خلاف ما هو حاصل
[illegible] من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام
على النظر اما لانه صارف عنه [illegible] الكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان
العلم بالمطلوب مضادا للنظر فما بالكم تقولون [illegible] علم بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر [illegible]
قلت [illegible] في وجه دلالة الدليل الثاني عليه فان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي [illegible]
العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور
فيه فيلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة
[illegible] العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم النظر [illegible] على ما هو [illegible] او على خلافه فليس [illegible]
[illegible] النظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل [illegible] دون الشبهة [illegible]
الدليل [illegible] والثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول [illegible] الدليل [illegible]
المدلول [illegible] الامكان [illegible] فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المطلوب [illegible]
[illegible] كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره **المقصد السادس** النظر في معرفة الله تعالى
[illegible] اجماعا [illegible] من المعتزلة واما من [illegible] اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت
وجوب النظر في المعرفة [illegible] طريق ثبوته عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر
في المعرفة مسلكان الاول [illegible] بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة [illegible] انظروا ماذا في
السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها [illegible] في دليل الصانع وصفاته [illegible]
[illegible] كما هو الظاهر [illegible] ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
قال [illegible] ويل لمن لاكها بين لحييه [illegible] ولم يتفكر فيها [illegible]
[illegible]
المنقول من قبيل الآحاد [illegible]
[illegible]

[illegible] وان [illegible] يتعلق [illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النظر [illegible] معرفته تعالى [illegible]
على كل واحد منها [illegible] مذاهب [illegible] والملاحدة قلنا [illegible]
امكان معرفته تعالى [illegible] امكان وجوبها [illegible]
به تعالى وهو [illegible] التكليف [illegible] التكليف الغافل [illegible] معرفته تعالى [illegible]
بط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف [illegible] امكان وجوب المعرفة [illegible]
[illegible] الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة [illegible] الاجماع منهم على اكل طعام [illegible] واحد [illegible]
واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه [illegible] من توفر الدواعي [illegible]
[illegible] الدليل القاطع على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد [illegible]
[illegible] الاتفاق [illegible] الاجماع [illegible]
المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف تعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم [illegible]
[illegible] وجواز كذبه في قوله [illegible] على اضماره من المخالفة المفضية الى المفسدة [illegible]
قوله [illegible] وجواز رجوعه عما افتى به [illegible] اجتهاده قبل فتوى الآخر [illegible] نقل الاجماع بطريق التواتر [illegible]
وبطريق الآحاد لا يفيد القطع قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان [illegible]
[illegible] وصوم رمضان [illegible] الدليل القاطع على [illegible] القطع بعد تسليم امكانه [illegible]
[illegible] كل واحد من المجتهدين [illegible] وان [illegible]
[illegible]
[illegible] معلوم بالضرورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

يعني م

[illegible]

... من الاجمالية ... والتفصيلية لمن يقصد ... على ذلك او ندعي انه اي

الفرض ... كونه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل

ان النظر ... فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الامصار ...

... بل قد يحصل المعرفة بالالهام

والتوضيح ... وحصول الشيء من المعرفة ...

... حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما تقول الملاحدة او التصفية كما تقول الصوفية ...

بالمجاهدة المجردة عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الاذكار ...

[illegible]

[illegible] الكلام الا [illegible] من [illegible] الكبير [illegible]
[illegible] سورة من مثله [illegible]
[illegible] الاعادة وهو كون [illegible]
[illegible] على صحة الاعادة [illegible] الذي عنوا عليه المتكلمون في صحة الاعادة
حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد [illegible] فاذا كان قادرا على الاعادة [illegible] التي حكاها عنهم وما كانت
[illegible] بكون العظام رميمة من وبحسب الارواح اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف تميز اجزاء بدن عن سائر
[illegible] سائر الاعضاء حتى تتصور الاعادة والثالث ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا وان الحيوة تستدعي لكون البدن
[illegible] عليم بكل شيء فيمكنه تميز اجزاء الابدان والاعضاء والايجاد باله جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما
[illegible] فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المعادة [illegible]
[illegible] سورة [illegible] ان الاعادة على ما ذهب اليه [illegible] اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذكر [illegible] الاصول
[illegible] الفلاسفة [illegible] البرهان [illegible] كونه تعالى الخالق [illegible] السموات والارض [illegible] كونه قادرا
[illegible] اعدامها فان ما صح عليه العدم [illegible] صح عليه في كل الاوقات وان يكون قادرا على ايجاد عالم آخر [illegible]
قادرا [illegible] في نهاية السؤال ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على الكفرين [illegible]
[illegible] فان قيل ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا اكثر من الخوض فيها ثم انهم [illegible]
على العلوم [illegible] ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتحصيل السؤال
والجواب [illegible] لهذه الامور [illegible] بالغوا في تطويل الذيول والاذناب [illegible]
والمبالغة [illegible] بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتبسة [illegible] الانوار على [illegible]
[illegible] والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويرفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك [illegible] كل حين من الاحيان [illegible]
[illegible] ذكر من قبله للمعاندين المتكلمين [illegible] على قبائح [illegible]
[illegible] السالفة [illegible] بالتدريج [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

من

من [illegible] المصطلحات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ومسائل العلوم [illegible]
ان عليكم نهي عن الجدال كما في مسئلة القدر روى انه عليه [illegible] والقدر [illegible]
قال تعالى [illegible] من كان قبلكم [illegible] عليكم [illegible] وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا [illegible]
فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدال انما هو [illegible] كان الجدال [illegible]
الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال
بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذه الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه [illegible]
وابطال الباطل فهو مامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وحاج
الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدرية [illegible] روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم [illegible]
قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلعم ما اجهلك بلغة قومك [illegible] وروي [illegible]
[illegible] وطلاق زوجتي وعتق عبدي فقال صلعم [illegible] دون الله [illegible]
الله ما لكها [illegible]
ولا يلزم من كون الجدال منهيا كون النظر كذلك كيف وقد مدح تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض [illegible]
[illegible] منهيا عنه [illegible] المعارضة قوله عليه السلام [illegible]
[illegible] الاعتقاد واذا لا قدرة [illegible] على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح [illegible] اذ لم يوجد [illegible]
[illegible] من كلام سفيان الثوري [illegible] من رؤساء المعتزلة قال ان [illegible] الكفر والايمان [illegible]
[illegible] قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن [illegible] الا الكافر والمؤمن [illegible]
[illegible] فقال عليكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] من اختلاف الناس [illegible]
[illegible]

[illegible]

ممنوعة لعدم الحضور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم [illegible] فيما ذكروا ان هذه التي [illegible]

عليها بل لا يخلون من ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر [illegible]

[illegible] فلا يقع العرفان على وجه [illegible] النظر فيكون الخوف [illegible] النظر فيه [illegible] حالا

قلنا [illegible] لانا نقول ذلك [illegible] لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد ضررا من الجهل البسيط والسلام

اذ [illegible] الاية [illegible] عليه السلام اكثر اهل الجنة البله [illegible]

عقلا [illegible] وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا [illegible] التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة [illegible]

لوازم الوجوب [illegible] الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان

الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل [illegible] لو كان وجوب عقلي [illegible] قبل البعثة [illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل السابع

[illegible]

لا المكلف

ما يشبه الاثر كما في الحشو وطرفي المطلوب فان ثبت بكان حلالا وان لم يثبت كان حراما وانتقال ان القطع لازم كما يستلزم الشك فجواز ان يكون [illegible] بالمطلوب ونقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبته الى الطرفين سواء عند ابي هاشم والمقدور عنده فيكون عنده ايضا مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور اذ الشك يحصل بالنظر فيدوم الشك وان ينظر في زوال الشك والثاني بانه قال لا يتصور ابو هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه والثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك لما نقيضه قاعدته لان الموجب المقتضي لوجوب المعرفة ما يشاهده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا بتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجابه تحصيلا اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل الى المعرفة ولم ينظر في ذلك الزمان وهو متروك بلا عذر فهو عاص بلا نزاع ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات عقيب البلوغ وهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخر بلا عذر وتراخى فيه ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير والتراخي عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انه لم يكن الاتمام الصوم واما من قال الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يأتي فيه التفصيل الذي ذكره كما اذا قال القصد والماتم فالشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص اي انما المختار فان القصد الى النظر من تمكن كيف لو حل واصابه واجب القصد الى التحصيل ولزم ان يكون القصد سبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على ثلاثة مذاهب احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة الصورة لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر بالضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله يدل على ان المختار عنده هو المذهب الثالث من التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل [illegible] وهو الصواب والمختار عند الحكماء انه لا يفيده مطلقا سواء كان في المادة او الصورة وقد [illegible] كل الاستلزام كان النظر الحق في [illegible] المبطل يفيده جهلا والمبطل [illegible] للعلم والا فهو ان لم يكن يفيده لكان [illegible] فيكون المحق [illegible] يفيده العلم [illegible] المقدمة [illegible] النظر الصحيح والمبطل [illegible] اعتقاد ما لي المقدمات [illegible]

المحققون

المحققون بان النظر الفاسد ليس وحده يستلزم الجهل اي ليس في نفس الامر ما يستلزمه وان كان قد يكون اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي ايضا ان النظر الصحيح انما هو متعلق بما في نفس الامر الا انا نظر [illegible] مخصوص يستلزم العلم بالمطلوب [illegible] الدليل المنظور فيه [illegible] في ذاته المنظور معها الانعكاس [illegible] الفاسد فان البرهة المنظور فيه ليس كذلك [illegible] ان يكون يستلزم المطلوب بل يستلزم انما اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيه [illegible] حقيقة [illegible] واعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح [illegible] الدليل على المطلوب الرابطة بينهما في نفس الامر فاستلزام العلم بوجه [illegible] لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد لجهل الذي [illegible] وقوع النظر الفاسد رابطة ذاتية على المنظور فيه حتى توقف النظر الفاسد عليها ويستلزم الجهل اي الاعتقاد [illegible] بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد المقدمتين اعتقد تلك النتيجة بالحاشية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس ذلك من اجل النظر الفاسد اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدمتين صادقتين بل لانه لم يعتقد ذلك فلا يحصل الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جاهلا بعضهم [illegible] اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة وان لم يعتقد كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها ههنا ذكرتم قلنا اذا لم يعتقد حقيقة لم يكن ايضا هناك نظر فاسد لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة والسبح تصديق غير مطابق والتحقيق ان النظر ان يكون بين المقدمات والنتيجة رابطة عقلية يستلزم بعضها بعضا فالفرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق في تحقق اللزوم في الاولى دون الثانية وذلك [illegible] فظهور الشيط في النظر الفاسد ان يكون [illegible] بل [illegible] فان المقدمات يكون [illegible] الموجب لاستلزام [illegible] في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد صحة المقدمات [illegible] من [illegible] والله [illegible] فذلك [illegible] النظر [illegible] ان افعال العباد على اختيارهم وجود [illegible] فانه ليس [illegible] يكون [illegible] في نفس الامر كون افعال العباد مخلوقة لهم ويكون [illegible] الجهل [illegible] اعتقاد [illegible] الى [illegible] لا يستلزم [illegible] كان من المادة [illegible] الامام [illegible]

فالجواب أن القائل بكون المادة قد تستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامها إياه مطلقا فلا كيف وقد يتبين أن الانتاج
الصادق من المقدمات الكاذبة والاولى أن لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا فالنظر المستلزم
للجهل أو [illegible] النتيجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدمتاها صادقة أو كاذبة [illegible] الاعتقاد أصل الاخطاء
والصواب **المقصد التاسع** فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا إنما يشترط لافادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج
والارتباط بين المقدمتين فان من علم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر فقد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وهو أي ظنه كونها حاملا
لا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج [illegible] تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر ولولا الذهول
لجزم بكونها عاقرا ولم يظن أنها حامل ومنعه الامام الرازي لأنه قال ذكر التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لأن العلم بأن هذا
مندرج في ذلك [illegible] المقدمتين مرتبطا بالأخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم أي
بأن هذا مندرج في ذلك أو بأن هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية [illegible] العلم بها مقدمة أخرى تضم إليها أي إلى المقدمتين
مرتبة معها [illegible] الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب أنا لا نسلم أن ذكر الذي
وجب العلم به مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا رحمه الله تعالى هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة فانه قال
[illegible] حصول الأمر [illegible] حاصل معلوم [illegible] إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مقوما
[illegible] فأشار بالتفطن إلى الجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد صحح [illegible]
بعض القاضي البيضاوي رحمه الله [illegible] أي ابن سينا رحمه الله تعالى وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء
في الانتاج فان [illegible] من مقدمتين [illegible] الانتاج أحدها [illegible] النتيجة بين جلي والانتاج الآخر خفي محتاج إلى
بيان [illegible] الأول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الآخر بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بتأمل
أو تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون إنتاج البعض من تلك اللوازم أظهر من إنتاج البعض الآخر
منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة [illegible] في المقدمات وأما في النتائج فاذا فرض الكل [illegible]
كما في الاول والرابع كان اللازم في أحدهما [illegible] الآخر وإذا كان أحد الاختلافين [illegible]
جاز أن يكون الاختلاف في [illegible] اختلاف اللوازم أو اختلاف الملزوم أو الاختلاف فيهما معا فان اللزوم من
الأمرين قد يكون بينا [illegible] وقد يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر [illegible]
بما ذكره وجعله شرط الانتاج [illegible] المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فلأنه لو كان حصول المبادي
بلا ترتيب [illegible] كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا [illegible] عالما بجميع العلوم [illegible]
[illegible] وليس كذلك [illegible] أن يكون مع المبادي [illegible] من صورة النظر [illegible] وان أراد أنه
[illegible] أي وراء الاجتماع المذكور [illegible] ترتيب المقدمتين على [illegible] الأول إلى الإمام [illegible]

لابد

اللازم مع المقدمتين من الترتيب [illegible] ومن أن يكون [illegible] مخصوصة مع النتيجة [illegible] والنسبة المخصوصة
فالدليل [illegible] الاشكال [illegible] وما ذكره من المثال [illegible]
عن [illegible] على الترتيب اللائق [illegible] قبيل الصغرى [illegible] الترتيب
مقصودا أو [illegible] ذلك النظر **العاشر** [illegible] فيما اختلف فيه [illegible] الدليل [illegible] المدلول
قال الامام الرازي [illegible] الدليل يستلزم [illegible] وجود [illegible]
أنها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها [illegible] الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع [illegible]
أو إمكانه فالدليل هو العالم ووجه الدلالة هو الحدوث أو الامكان وهو مغاير له [illegible] وقال آخرون [illegible]
مغاير للدليل بل قد يكون [illegible] على غيره نظرا إلى ذاته [illegible] وإن لم يدل الشيء على غيره [illegible]
[illegible] لا يتسلسل الكلام إلى [illegible] الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل [illegible] الامكان مثلا [illegible]
فوجب أن يكون وجه الدلالة [illegible] الذي [illegible] وجه الدلالة ليس غير العلم الذي هو الدليل [illegible]
هو ما سوى الله تعالى والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه وليس [illegible] العلم [illegible]
الصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الأقرب كما قال [illegible]
[illegible] أن يكون [illegible] الدليل [illegible] على ما ذكره [illegible]
قال ناقد المحصل هذه المسألة ما جرى بين المتكلمين عند الاستدلال بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون [illegible]
يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما [illegible] لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه [illegible]
ما سواه [illegible] فقط [illegible] وجه الدلالة مغاير للوجودين [illegible]
أو الحدوث **المقصد السابع** في [illegible] النظر وهو الموصل إلى المطلوب [illegible]
[illegible] النظر [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] التوصل [illegible] النظر [illegible] المطلوب [illegible]
[illegible] النظر [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الترتيب [illegible]
[illegible] التصوري والتصديقي [illegible]
[illegible] النظر [illegible] الموصل [illegible]
[illegible] الموصل إلى النظر [illegible]
النظر [illegible] الموصل إلى العلم بوجود الصانع [illegible] ويسمى أمارة

وقد جعل الدليل ايضا مع الفصل الاول مما يكون الالات فيه من المسلمات كما في المغالطة [illegible]
ويسمى عكسه وهو كما يستدل فيه بالعلة على المعلول وبرهانا لمّيًّا المعرّف المقصد (٥١) [illegible]
طريق الى معرفته وبهذا الطريق ان يتقدم ما يكون علة اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما
ايضا لانه اذ لو ساواه فى الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله [illegible]
الا بعد ان لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة او بمراتب كقولك الشمس كوكب نهاري [illegible]
زمان كون الشمس طالعة [illegible] من القوة الى الفعل بالتدريج [illegible]
فى زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد لتمام الاشتراط للمعرف اى لا بد من ان يكون مساويا فى العموم والخصوص [illegible]
اى لو لم يكن مساويا بل اعم فيتغير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه [illegible]
ان يكون بحيث يصدق على المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع
افراد المعرف [illegible] ان يكون بحيث يصدق على المعرف [illegible] اشتراط المساواة فى الصدق مذهب المتأخرين
[illegible]

تكلف التسامح [illegible] المعرف [illegible] الامم الاربعة المذكورة [illegible]
[illegible] التعريف [illegible]
[illegible] التعريف الثاني التعريف [illegible]
ولا يدل على ذلك [illegible] الغضنفر الاسد [illegible]
الغضنفر من بين سائر المعاني [illegible] وهو طريق اهل اللغة [illegible]
عن المعرف الحقيقي واقسام الاربعة التى ذكرت [illegible] فان لم يوجد [illegible]
تفصيل واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين الاول [illegible]
تصور معنى هو [illegible] الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم [illegible]
[illegible] ان ذكر فى تعريفه عوارض [illegible]
ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة [illegible]
[illegible]

الفصل الثالث

المنفصل

كان الشيء موجودا [illegible] طالعة ولكن النهار ليس بموجود [illegible] على ان الحكم على [illegible] واحدا وكذا الحال في الاستثنائي المتصل مثل قولك ان كان

زيد في البحر [illegible] ولكنه [illegible] فيكون [illegible] والصواب ان المثال [illegible] الاول بين م

وللاول [illegible] الاستثناء [illegible] المتصل او غيرهما [illegible] والثاني المنفصل

واما الاقتراني [illegible] **المقصد الرابع** القياس وهو العمدة للافادة اليقين او الاستقراء

فان الاستقراء لا يفيد اليقين الا اذا كان [illegible] وكذا التمثيل لا يفيد [illegible] قطعية وح يرجع الى القياس كذا

النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورة [illegible] لكل افراد شيء هو الوسط [illegible]

ذلك الشيء الذي هو الاوسط آخر هو الاصغر كلا او بعضا فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي كلا او بعضا صغراه ب

قطعا حاصلا بالبديهة فقد [illegible] الكبرى الكلية الاول [illegible] مع [illegible] والاشكال الاربع اللازمة [illegible]

[illegible] ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر [illegible] مقابل ذلك الحكم [illegible] هو الاصغر كله

او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء [illegible] الآخر كلا او بعضا فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف [illegible] سلبا او ايجابا

بحيث [illegible] اجتماعهما في شيء واحد فيكون [illegible] اربعة وانه لا ينتج الا السلب كليا او جزئيا [illegible]

تامل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر [illegible] المتقابلان [illegible] ثبوت امرين [illegible] الاصغر والاكبر [illegible] وسط

ولا بد ان يكون ثبوتهما [illegible] فيعلم [illegible] التلاقي [illegible]

عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق [illegible] كان اللازم [illegible]

[illegible] الاول [illegible] سلب الآخر عن ذلك [illegible]

سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم [illegible] الآخر عن [illegible] وذلك الشيء [illegible]

وذلك [illegible] ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احد المقدمتين [illegible] مع [illegible] وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا و

لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع [illegible] النتيجة [illegible] في عده

النتيجة [illegible] وجود الملزوم وجود اللازم وجود اللازم [illegible]

[illegible] الملزوم [illegible] عدم اللازم عدم الملزوم [illegible] ح

دون [illegible] اللازم [illegible] وجود اللازم وجود الملزوم [illegible]

[illegible]

[illegible] صدق [illegible]

اي [illegible]

تفاصيل [illegible] **المقصد الخامس** [illegible] الطرق [illegible]

الا ان انما الحكم على الحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما في حال الكلي على الجزئي

القياس فهو [illegible] موضوع [illegible] القياس المسموع واما [illegible] القياس المعقول [illegible]

لا [illegible] من قضايا [illegible] من قضايا [illegible] الواحدة حتى [illegible]

القضايا سواء كانت [illegible] صادقة [illegible] لذاته قول آخر [illegible] لازمه [illegible] من المقدمتين اولا

كما في قياس المساواة [illegible] المقدمتين مغايرة [illegible] اذا بين اللزوم [illegible]

المعقول لان المسموع غير [illegible] والكشف عن [illegible] صورة في الكبرى المسموعة

واما الجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء [illegible] اذا [illegible] وهو [illegible] الحكم بالثبوت في [illegible]

[illegible] كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد

[illegible] قياسا مقسما والاستقراء اما تاما او ناقصا ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون [illegible] ذلك الحكم على خلاف

[illegible] كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما [illegible] من الحيوان كذلك مع ان التمساح

خلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما الجزئي على الجزئي اي بحاله وهو التمثيل [illegible] الفقهاء قياسا وهو [illegible] الآخر

[illegible] مناسبة مخصوصة [illegible] الدليل

[illegible] اشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال [illegible] عليهما وهو التمثيل فان [illegible]

[illegible] وهو الاول [illegible] على كلي [illegible] الكليات المذكوران [illegible] يقتضي الحكم

[illegible] الثالث [illegible] الحكم لان المراد [illegible] وهو المسمى بالاضافي [illegible]

[illegible] وكان الاول [illegible] احدهما على الآخر [illegible] التمثيل [illegible]

[illegible] مشترك [illegible] فلا تعلق بينهما [illegible] حكم احدهما الى الآخر [illegible] من عدم [illegible]

[illegible] ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر [illegible] كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان [illegible]

[illegible] المساوي [illegible] على الآخر لا بالحكم على جزئي [illegible] من انواع الاستدلال [illegible] من قبيل القياس [illegible]

وكذا قال بعضهم ان الاستدلال بالكلي على جزئي [illegible] القياس [illegible]

كل واحد من افراد الانسان الحيوانية [illegible] الناطق [illegible] هو الامر الذي [illegible]

على كل واحد من افراد الانسان [illegible] على كل واحد [illegible]

جزئي [illegible] الناطق [illegible] **وتنبيه** [illegible]

[illegible]

اسود [illegible]

القياس

[illegible]

بجمع بين [illegible] الاول بقوله فاذ لو لا اي لو لا وجوب [illegible] الفرق [illegible] بجواز [illegible]

لعدم الاول على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انا اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلم لا يجوز ان يكون [illegible] من قبيل ما لا دليل

على ثبوته [illegible] ايضا لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه [illegible] الاستدلال بالدليل

على [illegible] لجواز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض مع الفضل الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض

[illegible] ان يكون [illegible] ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم [illegible] والا [illegible] التجويز لا يمكن حصول اليقين

من [illegible] تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية [illegible]

وايضا [illegible] ما لا دليل عليه من الاشياء [illegible] التي لا دليل على ثبوتها [illegible] ثبوت ما لا دليل

على [illegible] محال [illegible] ان [illegible] ما لا دليل عليه [illegible] عدمه في نفس الامر او عدمه

[illegible] عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر [illegible] وعدم وجدان [illegible]

[illegible] ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم عدم الدليل في نفس الامر [illegible] على عدم ذلك الشيء [illegible]

[illegible] ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك

الشيء [illegible] العوام [illegible] بالاشياء الامور التي لا يعلمون [illegible] الكفار [illegible]

[illegible] والتوحيد والنبوة [illegible] ان يكون

[illegible] دليل [illegible] والعلم [illegible]

[illegible] الدليل عنده [illegible]

[illegible] الاستقبال [illegible]

[illegible]

من [illegible] عدم الدليل [illegible]

[illegible]

[illegible] ظهور الفارق [illegible]

[illegible] بتواتر [illegible] وجود ثبوته في نفس الامر [illegible]

[illegible] عدم الدليل على النبوة [illegible]

الدليل على الاشياء [illegible] ودليل [illegible] اي الاشياء والنبوة [illegible]

النبوة [illegible] عدم دليل [illegible]

[illegible] على عدم نبوته [illegible] عدم دليل [illegible] للوجود [illegible]

ويلزم [illegible] من كون عدم دليل الوجود [illegible] الفرق [illegible]

لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة [illegible] الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع

ان لا نبي بعد محمد صلعم ولولا ذلك القاطع [illegible] بعدم نبوته [illegible] الجواب [illegible]

بعدم دليل الشيء على الثبوت [illegible] الاشياء [illegible]

بعدم دليل الثبوت على النفي [illegible] بعدم دليل النفي على الثبوت [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible] بين جواز الاول وجواز الثاني [illegible]

الفارق [illegible] الطريق الثاني [illegible] الطريقين [illegible]

[illegible] سبحانه وتعالى [illegible]

القياس بل في القياس [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فان قلت [illegible]

[illegible] قلت [illegible]

[illegible]

الاول الرجوع الى ما سلف دليل على ان وضع المقارن فيجب نفيه وقد عرفناه ان اثر [illegible] والاثر [illegible] علمنا حينئذ انه علة المدار
وجوده [illegible] الدائر [illegible] فدل علم [illegible] في العقل من الوجوه
علمنا فيجب وان لم نعلم [illegible] ان هذه الوجوه هي
[illegible] من مجرد العلم [illegible] المتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده كان
غير [illegible] مستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين والاشكال لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف لا
[illegible] ما ذكرتم ولا يكون باطلاق فيقدر والاصل [illegible] وجدنا بغيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق
[illegible] موثرة الابري انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احراقه وان لم نعلم غير التأثير مع اتفاقنا على ان الاحراق [illegible]
[illegible] ان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة تأثير او مدخل فيهما بالتأثير وايضا بان هذا الاتفاق [illegible]
[illegible] وذكر [illegible] يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بالاسباب وليس علة لها ولا العلم بالعلة بوجب العلم بالمعلول
[illegible] العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة مبني على ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم وحده [illegible] العلم
[illegible] وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تعريف دليل [illegible]
[illegible] بالكليات [illegible] الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معلولا لغير المدار [illegible]
[illegible] غير [illegible] دوران الاول مع الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات فلنا الكلام [illegible]
[illegible] بينهما عدم نافلا يتصور هناك دوران وعلية وان سلمناه كما هو مفروض في الاحوال فلا نزيد
[illegible] لو قيل لا نجوز ولكن [illegible] التحرك للغير [illegible] كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمحرك غير [illegible]
وقد [illegible] العلية مع [illegible] مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح [illegible]
[illegible] واما الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للاثر ان لازم المدار وساواه [illegible]
عن [illegible] المطلوب الذي هو الحكم او كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم للعلة الذي هو [illegible]
[illegible] الوجوه [illegible] بلازمه وقد [illegible] ان كان المقارن [illegible]
يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا [illegible] المدار لازم للمقارن اعم منه [illegible]
دون [illegible] صورة النزاع اي يختار ان المقارن اخص من المدار [illegible] فيما عدا الشائع [illegible]
[illegible] صورة النزاع [illegible]
الصورة [illegible] مصادرة على المطلوب [illegible]
كان [illegible]
[illegible]

قيل في [illegible] الدليل [illegible] ثبوت ذلك الاثر [illegible] رجوع الى [illegible] ضعفه [illegible]
[illegible] الطرق [illegible]
في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي [illegible] على صورة قياس الطرد
[illegible] كقول الاشعرية انه علم بالعلم [illegible] بالارادة [illegible] العلم لان [illegible]
على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة [illegible]
وما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الادلة القياس المسمى بالاول [illegible]
لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن بل تمسك عليه فيما بين المتخاصمين والا فيفيد الالزام ايضا لان الخصم [illegible]
الاصل في الفرع [illegible] منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لا اذ [illegible] عليه [illegible] موجودة في الفرع وان [illegible]
لانه انما قال [illegible] في هذا قياس مركب الاصل [illegible] في [illegible] ان يقول الخصم [illegible]
لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له والواجب لا يعلل فان صح [illegible]
صحة جائزة ظهر الفرق والا منعتكون المريدية معللة بالارادة وان يقول الخصم من اقتدار العبد على الاعادة [illegible]
في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة [illegible]
[illegible] كل وقت تتعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك [illegible]
آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك [illegible]
من المقدور [illegible] لزم [illegible] بطلان التفاوت بين القادر والاقدر [illegible]
المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك [illegible]
[illegible] على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدناها [illegible]
اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صح ظهر الفرق وان [illegible] الحكم في الاصل وجوز اقتدار العبد على الاعادة
[illegible] من طرف [illegible] القياس [illegible] وهو معترف بذلك [illegible]
وسوء القياس [illegible] هذا [illegible] الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول [illegible]
[illegible] الثاني القياس [illegible]
كون الحكم في الاصل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد السادس في المقدمات

اي القضايا التي تفعو ... النظر المستعمل الدليل الذي هو الفرق بين ... [illegible] ... في المبادي القطعية
وظنية تستعمل في الامارة ... [illegible] ... لا يمكن ان يكون الا كذا
والادات القطعية الضرورية ... [illegible] ... ولا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة
النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل ... [illegible] ... ما هو خفي ظاهر في تصوراته وهذا القسم لا يحتاج الى علم
الاول فان المنتظر ان قدرة في التصورات الثانية قضايا ... [illegible] ... وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب
الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة زوج ... [illegible] ... فهي زوج فالقضية من قولنا الاربعة زوج والقياس
[illegible] التصورات اما منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا
بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه حسيات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وتسمى ... وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما تجده بنفوسنا لا بالآلات كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان
الحس لا يفيد الا احكاما جزئية كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس الجزئية بكثرة مع
الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول الكلي من المبدأ الفياض ولان تلك الاحساسات تؤدي الى البعض
او الى قضايا فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يحصل ... الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة
[illegible] ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد
ان يكون ... وان لم يكن يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان ...
... [illegible] ... الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لا بعان
... [illegible] ... ان افعاله لعلة كحكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكيم حدسيا وكذا المشاهدة اختلاف تشكلات النورية
[illegible] للقمر ... وضاءه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها والابدع في الحدسيات من تكرر المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا ... [illegible] ... السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا ...
القياس المقارن لها ... مختلفة ... [illegible] ... السادس المتواترات وهي ما يحكم به العقل بمجرد ... جماعة يمتنع تواطؤهم
على الكذب ... [illegible] ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الاولى كما ... [illegible] ... حكم الوهم ... والمعقولات ... [illegible] ... فكان حكمها كان ...
... [illegible] ... النقص او العيب ... [illegible] ... ومن الاناقص الغير ...
والصبيان او من نقص الفطرة بالنسبة الى ... [illegible] ... القياس ...
والمجربات والحدسيات والمتواترات ... [illegible] ... في الامور القطعية ...
التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان ... [illegible] ... ان تصور الطرفين
ان كافي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم ... [illegible] ... فذلك الامران كان النوع
الوهميات ... [illegible] ... الفطرية التي يحكم العقل ... ان ذلك الامر يكون مبادي ... القطعية
فان كان الاول فهو ... القضايا التي قياساتها معها ... [illegible] ... حدسيات ...
وليس من المبادي الاول ... [illegible] ... بالاخبار وهو المتواترات ...
فيها يحتاج الى ... واستماع الاخبار في المتواترة وتكرار ... والتجربة ... القطعية وهو القياس
ولكن ... [illegible] ... على القياس ...
... [illegible] ... والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارة ... [illegible] ...
... اصول الفقه ... الفقهية ... [illegible] ...
عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر ... [illegible] ...
... [illegible] ...
... الثالث المقبولات ... [illegible] ...
... من الانبياء ... [illegible] ...
... [illegible] ... بين القوم ... المتكلمين
... [illegible] ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

بالكثر من واحد فهو [illegible]

المثبوة بهذه الطريقة فنقول [illegible] الاولوية [illegible]

بعض الاعداد [illegible] الثالث فلا يلزم من [illegible]

اكثر ولا من انتفاء [illegible] وعدم الاولوية [illegible] ولا يلزم من عدم العلم بالاولوية [illegible]

يقال الدليل عليه [illegible] وقد عرف بطلانه فان قال [illegible] وهو عدم الاولوية في بعض الامر ونقول

حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا [illegible] سائر الاعداد فان [illegible] الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح

[illegible] من امثاله واذا لم يصح [illegible] لم يصح [illegible] قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى

[illegible] الاعداد [illegible] الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا

[illegible] الواحد مثل العدد [illegible] كان العدد [illegible] الاحاد فقط كان الواحد مثلا [illegible] مع كل عدد وصورة [illegible]

[illegible]

[illegible]

فان الذات اذا لم يكن قابلا [illegible] لم يكن الا الا كمالا [illegible] الذات [illegible] ان ايجاد العالم في الازل كمال [illegible]

كونه فاعلا [illegible] مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل [illegible]

وكذلك القدرة كما [illegible] للذات [illegible] الامر [illegible] ان يكون كمالا بالقياس الى [illegible] ولا يكون [illegible]

[illegible] مثلا [illegible] كل ما هو كمال بالبرهان [illegible] ان يكون [illegible] موقوف على [illegible]

المقصد السابع

الدليل اما عقلي [illegible] مقدماته قريبة او بعيدة او نقلي [illegible] كذلك [illegible] والاول هو العقلي

[illegible] الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني هو النقلي المحض لا يتصور [illegible] صدق [illegible]

[illegible] العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه [illegible]

والثالث [illegible] المركب منهما هو الذي [illegible] بالنقل لتوقفه على النقل [illegible] الدليل في [illegible]

من [illegible] والنقلي [illegible] التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل على [illegible] القريبة قد يكون [illegible]

العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون [illegible] كقولنا [illegible] للمأمور به [illegible] كل [illegible]

يستحق [illegible] لقوله تعالى [illegible] ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من [illegible]

[illegible] تارك للمأمور به وكل تارك للمأمور به عاص [illegible] القسم الاخر المركب من [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ويحول الوحدة فان ارسال الرسل الى الخلق على كون الا [illegible] واحد فان ان يثبت التوحيد بالدليل [illegible] بالنقل [illegible]
خلافه خلافا للدليل العقلي الدال عليه [illegible] اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه [illegible]

المقصد الثامن

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين [illegible] من المطالب قال قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه
اي لتوقفها على مقدمة [illegible] وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام لمعان مخصوصة والارادة اي على
العلم بان تلك المعاني مرادة له [illegible] الاول [illegible] بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يعرف
مدلولات الالفاظ التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة يثبت برواية الاحاد
لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها منهم احاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة
الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية ووقوع [illegible]
وخطأ مجاز رواية الاحكام والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني هو العلم بالارادة لتوقفه على عدم النقل اي نقل تلك
الالفاظ من معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد
بتلك الالفاظ لا المعاني الاولى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر
مغاير لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي دون الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم
الاضمار اذ ربما [illegible] في الكلام شيء مضمر [illegible] وعدم التخصيص ليكون المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدنا
وعدم التقديم والتأخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى اخر لا ما ادركنا والكل اي كل واحد من النقل والاشتراك
[illegible] الكلام يحتمل [illegible] لم يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان
وذكر الشيخ [illegible] المقام ادرج في التخصيص لان الشيخ عليها قبل تخصيص [illegible] ثم بعد هذه من [illegible] العلم بالوضع
والعلم [illegible] العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على
الدليل النقلي الدال [illegible] قطعا بان يؤول النقلي عن معناه الى معنى اخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل
على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما [illegible] لاستلزامه اجتماع
النقيضين ولا نقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما [illegible] ارتفاع النقيضين وتقديم النقلي على العقلي [illegible]
[illegible] الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي [illegible] فان النقل [illegible]
[illegible]

على المعلول [illegible] لا يكون [illegible] بحسب الوجود فاذن يكون الكمال [illegible] وما قال وانه
[illegible] ثابت [illegible] على منع الكلية الا باعتبار الوجود
وهذا [illegible] في [illegible] لان منع الكلية بحسب موجود [illegible] وكذا ثانيا و
ايضا [illegible] من التعدد الا بسبب هذا التوجيه [illegible] وهو الفاعل
[illegible] حتى يمكن ان يلاحظ [illegible] الوجود [illegible] الوجود
بالعرض [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] وهو الفاعل [illegible]
الفعل [illegible] الوجود [illegible]
شيء قابل الوجود و [illegible] عليه بالوجود [illegible]
[illegible] التقدم مع الترديد
[illegible] الوجود والعدم [illegible] دون الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] وهو الفاعل [illegible]
الا جواز [illegible] كما ذكرنا [illegible]
[illegible] على الماهية [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
كونه [illegible] مع الوجود [illegible] العدم [illegible] الوجود
[illegible] الماهية [illegible]
العدم [illegible] بالكلية [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible] بالكلية
[illegible] الماهية [illegible]
[illegible] موجودة [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]
كون الوجود [illegible] موجودة [illegible] الوجود
[illegible] الوجود [illegible]
الوجود الذهني [illegible] الماهية كانت موجودة في الذهن [illegible] وجودها
الذهني [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الماهية [illegible]
الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا [illegible] الوجود الذهني [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم
[illegible] الشعور [illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible] الوجود الذهني [illegible]
[illegible]
[illegible]
الماهية الموجودة في الذهن [illegible] الوجود الخارجي [illegible] حصول الماهية في الذهن

وقد يكون معلوما بالعقل يعني العاقل الا موجودا فانه لا يوجد الذي هو الوجود الا ان يعلم الا الممكن كالملك مثلا
مقصودا ولا نعلم فان هذا معنى كونه الا جيدا لكنه معقولا ولا يعلم الا وجود الممكن تصورا لا ان السكل في الوجود بان
التصديق به لا بتصوره مقصورا لا يكون هكذا نعلم الاهية تصورا ولا نعلم وجوده تصديقا
[illegible]

قال الرازي ان وجود الواجب عين ماهيته اولا ليس الا الوجود المشترك بين الموجودات لقوله لقول عاطف فان الوجود
المطلق المشترك بين معنى واحد والاشكال صفة امورا متعددة معارضة للممكنات بل هو وجود خاص المخالف في
الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه الوجود اي ما يحمل عليه
الوجود مواطاة ليس هو الواجب والا لزم بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته المسمى بخصوصية
ذاته بحرد عن الماهية وقائم بذاته وهو مبدا للممكنات

[illegible]

[illegible]

مطلق وتصفاته لا يعلم الا هو ... [illegible] ... لوجود الموضوع كان ... [illegible]

ما ذكرتم لا يصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا نفهم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل

للوجود المطلق وفرضنا انه متصور موجود في الذهن وقسم من ... [illegible]

[illegible]

معدوما فلا يتأتى المعدوم تمييزا اصلا ولولا ثبوته لم تكن كذلك وجميع ما يتوقف على الوجود الذهني و[illegible] المعدوم الذي [illegible]
لكان انتفى بقوله والخلاف اي الخلاف في ان المعدوم شيء او لا الخلاف في الوجود الذهني حكم لانه [illegible] بعض
المعدومات الا في النفي فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر او التمايز في الخارج لو
لم تثبت تميز المعدوم الخارجي عن الخارج حتى يمكن [illegible] فيتبين [illegible] الا في العقل فان كان حكم الحاكم
الكامل [illegible] في العقل [illegible] بل كلها مصدرها المدركات والشرائط و
فهم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فلا منافاة [illegible] فان ثابت للوجود الا المعدوم
المطلق الذي لا وجود له اصلا [illegible] فاما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالاعتبار
بالمعدومات متمايز المقصد [illegible]
الكلامية التي يتفرع عليها احكام كثيرة [illegible] غير مجهولة [illegible]
هذه المسئلة [illegible] القول [illegible] الوجود [illegible] القائل [illegible]
بها [illegible] القول [illegible] الوجود [illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] ثابت [illegible] الوجود [illegible]
موصوفة [illegible] مع كونها [illegible] الخارج [illegible] المعدوم [illegible]
اصلا [illegible] معدوم [illegible] المعدوم [illegible]
الممتنع [illegible] الوجود [illegible]
لكانت موجودة [illegible] القول بان المعدوم شيء [illegible]
امتناعها [illegible] وجودها زائدا على ذاتها [illegible] عندهم [illegible]
يعني انها لو كانت [illegible] موجودة [illegible] الوجود [illegible] وجودها [illegible]
مطلقا لا يخلو عنها [illegible] عليها [illegible]
مع [illegible] عندهم [illegible] المعدوم [illegible] الخارج [illegible]
في الخارج او المعدوم المطلق [illegible] او المعدوم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] للتمايز [illegible] المعدوم ثابتا [illegible] الثبوت [illegible] والتحقق والكون [illegible]
اي الماهية لا اشتراك بين الذوات المعدومة [illegible] اي دون [illegible] فان ذات السواد [illegible]
[illegible] فلا يكفي الثبوت نفس الذوات المعدومة [illegible]
[illegible] فان قول السواد [illegible] السواد [illegible] الوجود [illegible] الثبوت
فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا [illegible] لا معنى للوجود سوى الثبوت [illegible]
الثبوت زائد على الذوات [illegible] الاشتراك [illegible]
[illegible] الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات [illegible]
[illegible] فلا يلزم ثبوت المعدوم في الخارج [illegible] الثبوت [illegible] بالوجود [illegible]
[illegible] المعدوم ثابت [illegible] الموجود [illegible]
الوجود [illegible] الذوات المعدومة [illegible] في العدم [illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] الكل [illegible] الوجود [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] برهان التطبيق [illegible] الذوات الثابتة على العدم

هو ا كلة الذوات التي هي ثابتة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد من انقطاع [illegible] فيكون متناهيا [illegible]
انما زيدت عليها متناهية فيكون ايضا متناهيا [illegible] الذي هو الاكثر [illegible]
هذا الوجه [illegible] فانها غير متناهية [illegible] الاجمال [illegible]
على الاول متناهية فيلزم ان يكون الاكثر الذي [illegible] متناهيا [illegible]
والكثرة [illegible] التناهي [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الذوات [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الذوات
[illegible] الثبوت [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الموصوف [illegible] الثبوت [illegible]
فالمعدوم المتصف بالعدم [illegible] هذا المسلك [illegible]
وعين الذات [illegible]
[illegible] الصفات السلبية التي لا ثبوت لها
لا [illegible] الانصاف [illegible] الثبات [illegible]
[illegible] الثبوت [illegible]
المعدوم [illegible] الثبوت [illegible] الموصوف [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] الموصوف [illegible] الوجود [illegible] المعدومات
الثابتة في العدم [illegible] الذوات [illegible] موجودة [illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] لذواتها [illegible] الموجودة [illegible]
[illegible] لذواتها [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الصفات [illegible] ذوات المعدوم [illegible]
[illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] الذوات
لذواتها [illegible] الثابتة في العدم [illegible]
[illegible] الموصوف [illegible]
[illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible] الموجودة [illegible] الثبوت [illegible] الذوات
[illegible]
[illegible] بالذوات [illegible] الشخصي [illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] الصفات
[illegible] موجودة [illegible] الصفات [illegible]
معدوم ثابت [illegible] المشخصات [illegible] الماهيات المعدومة [illegible] الوجود

[illegible] الصفات [illegible] الذوات [illegible]

وان اتصال العدم ممكن وانتفاؤه جائز [illegible] شرط العدم معتبر الوجود فاذا وجدت زال الانتفاء [illegible]
الوجود [illegible] مسالك ضعيف [illegible] فاثبات هذا المطلب [illegible] ثبوت المعدوم [illegible] العدم
[illegible] الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذوات [illegible] بل [illegible]
والعدل لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في [illegible] او قال [illegible]
الذوات [illegible] الا من عليها الوجود عندكم [illegible] كان الاعتراض كما عرفت معلوم [illegible]
ولا مجهولا ولا مقدورا ولا معجوزا عنها [illegible] تعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود [illegible]
[illegible] الذوات بالوجود
[illegible] ذلك الاتصاف [illegible] لان المراد [illegible] الذوات
[illegible] بالوجود [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible] الاتصاف به الوجود [illegible] المعدوم الممكن [illegible] المعدوم المطلق [illegible] مطلق [illegible]
الثابت والمنفي [illegible] مفهوم المعدوم مطلقا [illegible] مفهوم المنفي [illegible] المفهوم
العام [illegible] المفهوم [illegible] مفهوم المعدوم [illegible] يعني مفهوم المعدوم
[illegible] اي على ما يصدق عليه الشيء كلما [illegible]
[illegible] عندهم [illegible] اي صدق المعدوم
[illegible] للاستدلال [illegible]
[illegible] ذكر القول [illegible]
اي قصد المستدل بالوجه [illegible] الزام المعتزلة بانهم [illegible] بعض الثبوت [illegible]
متعلق بمفهوم المعدوم [illegible] ومفهوم المنفي [illegible]
ما صدق عليه المنفي [illegible] مفهوم المعدوم [illegible] ما صدق عليه [illegible]
الاول [illegible] ما صدق عليه مفهوم المعدوم [illegible]
ما صدق عليه المعدوم [illegible] صدق المنفي معدوم والمعدوم
ثابت [illegible] ما صدق عليه مفهوم المعدوم [illegible] بل بعضه [illegible] هو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممكن [illegible]
[illegible] مفهوم المنفي [illegible] ما صدق عليه [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] المعدوم [illegible]
[illegible]
المعدوم ثابتا [illegible] المعدوم [illegible] فالمعدوم ثابت [illegible] اي المعدوم
[illegible] وان لم يكن [illegible]
[illegible] معدوم ممكن مقصود [illegible]
مقصود دون بعض [illegible] دون البعض [illegible]
دون بعض [illegible] المقدورات [illegible] او المقدور به دون بعض
[illegible]
[illegible] وهذا الوجه هو [illegible]
[illegible] فان بعضها [illegible]
[illegible] فان بعضها [illegible] والاثبوت لها [illegible] والالوان والاشكال .

المخصوص

المخصوصة وعندهم [illegible] الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض [illegible]
[illegible] العدم [illegible] كان ماهية [illegible]
حال العدم [illegible]
حال العدم [illegible] الوجود [illegible] في العدم [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] وجود المعدوم [illegible] الوجود والعدم
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible] في العدم [illegible]
[illegible] المعدوم الممكن [illegible] فان [illegible]
[illegible]
[illegible] المعدوم الممكن [illegible] وهو [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible]
[illegible] المعدوم الممكن [illegible]
[illegible] حال العدم [illegible] المعدوم [illegible]
في المعدوم الممكن [illegible] في الوجه الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] المعدوم الممكن [illegible]
[illegible] من الغرض [illegible]
[illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible]
[illegible] من العصر [illegible] ان الوجه الاول [illegible]
الا [illegible] معلوم [illegible]
وهذا راجع الى الاول [illegible] بالمستحيل [illegible]
[illegible] بالمعدوم [illegible]
[illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] لفظ الشيء [illegible]
[illegible] ان المعدوم [illegible]
الشيء [illegible] على الوجود فقط [illegible] موجود [illegible]
والمعتزلة [illegible] المستحيل [illegible] المستحيل
[illegible]
[illegible]
معتزلة البصرة [illegible] ومذاهب [illegible] لفظ الشيء وانه

على ما ذا يطلق [illegible] والنظر لفظه مجاز معطل في اثبات الصفات [illegible] ظاهر الحق الحقة
[illegible] يطلقون لفظ الشيء على الموجود [illegible] الواجب شيء [illegible] بالتبول [illegible]
ولا يترددون في اطلاق لفظ الشيء من ان يكون الموجود [illegible] او [illegible]
[illegible] بطريق الحقيقة [illegible] لانا كلنا [illegible] يصح [illegible] فيطلق به قول [illegible]
[illegible] القادر انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل [illegible] فيطلق به قول [illegible]
الناشي [illegible] فيطلق به قول هشام [illegible]
[illegible] الا [illegible] فيطلق به الجهمية [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] ذوات واعيان ومعاني وما ثرا [illegible] ذوات [illegible]
قال ابو اسحاق [illegible] الذوات في العدم [illegible] الصفات [illegible] الصفات [illegible] الوجود و
[illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible] العائد الى [illegible] والنوع
[illegible] باما [illegible] المختص بالجواهر
[illegible] العائد الى التنفصل [illegible]
[illegible] الصفات [illegible] الجوهر [illegible] صفات الاجناس
[illegible] لا [illegible] ازلا وابات [illegible]
ولا [illegible] الجوهر جوهرا [illegible] الوجود
[illegible] الوجود اي وجد الجوهر [illegible] الجوهرية شرط الوجود و
[illegible] والسكون والاجتماع والافتراق [illegible] جوهرا
[illegible] الصفة
[illegible] شرط الوجود وهو الحصول في الحيز [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
الا [illegible] الوصف [illegible] صفات الاجناس
[illegible] وهو الوجود والصفة [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] شرط الوجود [illegible]
[illegible]
كان التحيز [illegible] الحصول في الحيز [illegible]
[illegible] التحيز [illegible] الذوات [illegible] صفات الاجناس [illegible] لانها [illegible]
ولا يجوز [illegible] التحيز [illegible]
[illegible] الجوهرية [illegible] الحصول في الحيز [illegible] شرط الوجود [illegible] العدم [illegible]
[illegible] العدم [illegible] المعدوم [illegible]
[illegible] المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات [illegible]
[illegible] والاتصاف المعدومات بالصفات [illegible] الصانع بالصفات

الكون

الكون لم يكن موجودا [illegible] في الخارج [illegible] وجه [illegible] الاشتراك
[illegible] والكشاف [illegible] الخارج [illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] لا حاجة [illegible] الا ما [illegible]
[illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] الاتصاف الصفات [illegible]
وجود الموصوف في الخارج [illegible] هذا الكلام [illegible] في الخارج انتفى ثبوت
المعدوم [illegible]
[illegible]
[illegible] الممكنات [illegible]
[illegible] الاثبات [illegible] الاثبات [illegible] الوسط [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] المعدوم [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الواسطة [illegible] الموجود والمعدوم [illegible] الواسطة [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] وجودا [illegible]
[illegible] الخارج
[illegible] الوجود
[illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] والذوات [illegible] الوجود
[illegible] على ذاته
[illegible] الموجودات [illegible] على ماهيته
[illegible] الوجود [illegible] كان كل
[illegible] الوجود [illegible] عليه
[illegible]
[illegible] والاشتراق
[illegible] الجسم [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الخارج [illegible]
[illegible] الحقائق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الخارج [illegible]

الاول الالا ... اول الاول ... [illegible]

... الخارج ... [illegible]

ان الصورة الذهنية دون الخارج ... [illegible]

... البسيط في الخارج ... [illegible]

... البسيط ... [illegible]

... الصورتان ... [illegible]

... فان صورتين ... [illegible]

واحد بسيط ... [illegible] ... الاجزاء الذهنية

صور عقلية ... الخارجية ... [illegible]

شروط ... الشروط ... [illegible]

بيان للشروط وقوله والنفس عطف على المشاهدة ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الحكم الا ان يكون ... [illegible] ... العوارض ... للماهية ...

[illegible]

... على التغير ... [illegible]

[illegible]

والعارض

في العوارض الخارجية والذهنية معا ... [illegible] ... في العوارض ... [illegible]

... العوارض الذهنية ... [illegible]

خارجا ... موجودا في الذهن ... [illegible]

[illegible]

المقصد

[illegible]

كان لا

كان ...

لو قسم الاواء الى متعاوقة ومباينة ثم قسم المتعاوقة الى متداخلة ومتساوية [illegible]
[illegible] الى متساويات [illegible] افرادا [illegible]
[illegible] مع كونها متعاوقة [illegible]
لا يكون [illegible] الا عبارة [illegible]
الا وبالعكس [illegible] كونه فصلا [illegible]
الكم الموجبة [illegible] الموجود [illegible]
[illegible]

الوجوب حتى يوجد [illegible] وهو المتنازع [illegible] من الوجود وقد جاز [illegible] الترجح بالممكن [illegible]
كونه موجودا [illegible] وايضا [illegible] الترجح [illegible] السابق
[illegible] الترجح والوجوب
[illegible]
[illegible] الامام الرازي ذكره في الاربعين [illegible]
[illegible] لم يكن قبل وجوده او بعده [illegible]
او بعده [illegible] ان يكون تقدم العدم على وجوده [illegible]
كان التقدم زمانيا [illegible] الزمان [illegible] كان موجودا [illegible]
وعدمه معاصر [illegible]
[illegible]

مزوج بشرط المحمول وهو ان هذا المذكور ابي الوجود المشروط بالمحمول لو صاح الى ان كان الذاتي لان الملحوظ
فيه الذات دون ما لها في الصفات فاشتراط التاثير شرطا حدا ما في المستقبل لا يتأتى امكانه بالنظر الى ذات الممكن
كما ان كل واحدة منها ومن [illegible] حال التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما يبطل التاثير
اما بشرط الوجود او بشرط العدم فانه ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم [illegible] انه في زمان الوجود او زمان العدم احترازا انه في زمان الوجود كما توهم واجاب بان التاثير
في زمان الحدوث والعدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما والتاثير الموسط
[illegible] تقدم التاثير على حصول الاثر فحال التاثير حال العدم لا الاثر وحصول الاثر [illegible] اجتماع الوجود
والعدم [illegible] الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا [illegible] ولا [illegible]
امكان التاثير وهو [illegible] التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية لا ان الممكن التاثير في شيء منها
كانت الماهية الموجودة مستغنية [illegible] بالنسبة اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيبطل ان جعل
الماهية تلك الماهية [illegible] وكذا جعل الوجود وجودا واما [illegible] فلا يعقل تاثيرا والموصوفية [illegible] اثرا
والجواب انه ان التاثير في الوجود الخاص اي في الموجودات كلها وان الوجود الخاص لا الماهية الوجود [illegible]
[illegible] تاثير المؤثر [illegible] عليه وايضا ينتقض ما ذكرتم [illegible] الصفات المحسوسة
[illegible] لان التاثير اما في ماهيتها او في وجودها او موصوفيتها [illegible] الشبهة الثالثة
الحاجة والمؤثر لو وجدنا في الخارج تسلسل اي لزم التسلسل [illegible] لو وجدت لاحتاجت
الى الموصوف بها [illegible] الكلام الى [illegible] وكذا المؤثر [illegible]
لو وجدت لاحتاجت الى مؤثر [illegible] موجد [illegible] منصفا بها
[illegible] والمؤثر في الممكن [illegible] والجواب انه لا يلزم
[illegible] اعتبارا من اعتبارات [illegible] الكون [illegible] اي متصفا
بالحاجة والمؤثر فان الامور العدمية [illegible] الاشياء [illegible] كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو اتصفا اي لو اتصف الحاجة والمؤثر
[illegible] واتصف [illegible] نا به وجوديان والا عدميان لو لا [illegible] منها ويبطل كل [illegible]
وجودي او عدمي [illegible] اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل [illegible] والانواع المكررة التي عرفت حالها
[illegible] العدمية فبان [illegible] الا [illegible] العدميين على قياس ما في الوجوب
[illegible] وكل [illegible] الشبهة [illegible] في دليل الوجودية [illegible] العدمية
[illegible] والنقض [illegible] مطلق [illegible] والجواب انه لا يلزم [illegible] اعتباريان وما توسط منهما [illegible]
فان قيل [illegible] الاول والاوليين منه الشبهة كالاوليين [illegible] حدوث الصفات المحسوسة [illegible]
هذه الصفات [illegible] الا على تقدير حدوثها [illegible] المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة
الرابعة وهي مخصوصة [illegible] الامكان موجبا [illegible] لو احوج الا [illegible] الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم
ايضا الى المؤثر [illegible] الى نسبة الوجود والعدم [illegible] لا ان رفع [illegible] عنها معا
[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] لا يصلح اثر الشيء سواء كان علة [illegible] او [illegible]
الا على [illegible] والجواب
[illegible] انتفاء [illegible] ذكر [illegible] الا الام [illegible] الواجب
في الوجود لا يحوج في العدم [illegible] الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب
الذي يصلح اثرا [illegible] يكون محوجا في الجانب الاخر [illegible] ولنا [illegible] ابتداء [illegible]

[illegible] الملازمة المذكورة في دليلكم [illegible] الا [illegible] مطلقا [illegible] فان [illegible]
[illegible] فانه لو لا [illegible] معدوم لم يكن المعلول معدوما [illegible] الى العدم
كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته [illegible] الى العدم [illegible] جواز استناد
الوجود الى العدم [illegible] في العالم [illegible] باب اثبات الصانع [illegible] هذا كلام [illegible]
المستدل [illegible] العدم [illegible] اي لاستناد العدم الى العدم [illegible]
[illegible] لاستناد الوجود الى العدم [illegible] الشبهة [illegible] وهي ايضا مخصوصة بنفي كون
الامكان محوجا [illegible] الى المؤثر [illegible] ايضا [illegible] اي بعد [illegible]
[illegible] في [illegible] البقاء [illegible] منها [illegible] كالوجوب والامتناع الذاتيين
[illegible] بطل البقاء [illegible] معلول [illegible] الى المؤثر [illegible] ايضا [illegible]
[illegible] المؤثر [illegible] البقاء [illegible] الوجود [illegible] قبل البقاء [illegible] الكامل [illegible] الكامل
[illegible] المؤثر [illegible] هو المتصف [illegible] الوجود الكامل قبل البقاء [illegible] موجبا [illegible]
[illegible] يكون مؤثرا [illegible] الباقي [illegible] اصل الوجود
[illegible] الذات [illegible] البقاء [illegible] الذات [illegible] بها يكون
[illegible] الممكن الباقي [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود الكامل [illegible] متجدد
[illegible] الوجود الكامل [illegible]
[illegible] في ذات الممكن [illegible]
[illegible] المؤثر [illegible] البقاء [illegible] الاحداث [illegible] المؤثر [illegible]
[illegible] الذات [illegible] المؤثر البقاء [illegible] الاعتبار [illegible] تحصيل
الحاصل [illegible] الوجود [illegible] الذات [illegible] دوام
[illegible] المؤثر [illegible] البقاء [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] الوجود [illegible] ذاته [illegible]
الى وجوده [illegible] الوجود [illegible] في الزمان [illegible] ذاته [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الزمان الاول [illegible] الزمان
[illegible] اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر [illegible] ايضا
والاول هو اتصافه باصل الوجود [illegible] الوجود [illegible] الى المؤثر
[illegible] الوجود [illegible] الاتصاف [illegible] الوجود
[illegible] الوجود [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible] التاثير [illegible] الباقي [illegible] المؤثر [illegible] الوجود
[illegible] التاثير [illegible]
[illegible] التاثير [illegible] الوجود
[illegible] المؤثر [illegible]
[illegible] البقاء [illegible]
[illegible] الشبهة الثامنة لو كان الامكان [illegible] محوجا الى المؤثر [illegible]

الا بحدوثها واما الا مكانها فلانه لم يجاز ذلك المؤثر [illegible] اي حدوث تلك الحوادث [illegible] بالاوقات المخصوصة
[illegible] مقتضى لتلك الاوقات بالحدوث في الاوقات ان لا يلتفيا مع كونها متساوية [illegible] الى التقدم موجبة
فيها [illegible] ذلك المؤثر [illegible] يكون [illegible] الى المؤثر لو طرأت [illegible] المؤثر في الحوادث
[illegible]

[illegible]

اثباته [illegible] وجوب الثلاث [illegible]
امكانه [illegible] والوجود ثانيا واما [illegible] الشهر الرابع [illegible]
[illegible]

[illegible]

ما تصور ... لو كان احدهما اولى لذاته والا لم يكن ممكنا ... الممكن الخارجي والقسم ... و

... الوجوب والامتناع ...

... لذاته ...

[illegible]

او الممتنع بالغير والشرط فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما هو بحسب الحكم ولا استحالة فيه لان الحكم هو الذي لا يقتضي
الوجود والعدم ونسبتهما اليها على سواء بالنظر الى الذات فاذا وجد علة احد طرفيه وجب به وامتنع الطرف الاخر بالغير
وكل من الاستواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يتحقق عروضه للحكم بالذات لان استواء طرفيه كان ثابتا له
بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير وانه بواسطته كذلك على ما ذكر والا عروض الواجب او الممتنع والاول يقتضي
الوجود او العدم واجبا فلزم الانقلاب وهذا هو الواجب اذا كان المقدور عند قدرته بالاختيار فلا يوصف
بالامكان الوجود حين حصوله والا لم يوصف بالامكان بحيث وقوع حينئذ للقدرة فاعرض انه قدر الامتناع عن ارادته فامتناع
الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اقتضاء المقدور مع الوجود فلا منافاة مع الامكان الذاتي مع انه قد عرفت فيما سبق ان الحكم
حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يقتضي البقاء والدوام فلا يكفي امكان المقدور ويد آيلة مع وجود المقدور
المقصود الخامس في اثبات العدم وسائر ما يتعلق به اي من جهة انها جهات او اي العدم لا يستند
الى العلة او المختار اي لا يكون اثر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء اي لا يستند الا الى العدم الذي هو العالم
على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى ولا نسلم انه يلزم موجب بالذات لانا علمنا بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يجوزوا
الا قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناد ما الى استناد القديم اليه تعالى
بانا علمنا ضرورة استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا وبالعكس بان يقول انه اثر الموجب جدا كم ذاته فهو
كما مر ودعوى منع استناده الى الاول وضع استناده اولا مساع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا فيها ايضا
لا انه عند المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب لذلك قصد وانه الى القصد الى الايجاد فانه مقدم
او العدم ما قصد ايجاده حدوثه فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فان قلت عن قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا
الى انه مختار فاني منقول على الحكم حوزوا استناد القديم الى انه على تحكيما بان العالم قديم مع قوله
مستند اليه تعالى والمتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل حكما بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع
منهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اعتقدوا الحكم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على
قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي وقد علم بانه يدل على ان الحكم
بنوا امتناع الحدوث على نفي الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا
من غير تعرض لكون الفاعل مختارا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه انه موجد مختار لا انه كان موجبا لكان
قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان جوز ان يقول ان القديم
لا يستند الى علة اصلا لا ان له حاجة الى مؤثر مطلقا فلا يحدد من القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا
ان انتزال عن اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وهو ما ذكره منشؤ الكلام والاشاعرة زعموا ان صفاته تعالى
مستندة الى ذاته مع كونها قديمة وابو هاشم والمعتزلة زعموا ان الاحوال الاربع وهي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كما قدمنا هو الا ان صفاته موجودة قائمة
بذاته وهي قديمة لهم الا ان يقولوا الواجب بالذات ثبت لها او يقولوا القديم مستند الا الى الغير والاول ابطل
فتعين الثاني ونفي الاقوال نهم تاثير لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا يجال لنا ولا التنزل فيها قلت
قد يعتذر عن ذلك بان القديم هو الاول بوجهه فلا كان الا بوصف بالقدر لا الا انه يفيد تصحيح بانه ما لا اول لثبوته
وبان صفات الله ليست غير الذات ولا غيرها فلا يلزم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم
لا اشكال ان الا ما ادلت امور لا يطلق الى شيء مثال ما اراد على منع الا دون سعي علم هو له
استناد العدم الى المختار وجواز استناده الى الموجب والشرط ان الاول ومنع الا اوجا معا
على وجود المعلول كما على وجود العلل الى اختيار السابق الامكان الذاتي وانا انه بالمختار لابد في وجود
مثله هو لا لانه بالاختيار بعد مع وجود المقصود زمانا ومستلزما عليه بالذات ولا فرق بينهما الا جزء الاختيار

فيما بعد

نعم ما يقدر المسبوق والانقضاء بالتقدم ووقع مجازا لمحقق العالم واحيانا في الازل بالواجب لذاته لامتنع كونه مختارا
فيكون ان محتاج الوجود ولم يتناوله من القدم وتعلقه وجب الذات كما قاله الدبر سابقا على ان الكل عالم بالذات وكان
منها في الزمان وقوله حلول كما ان هذا ما يطلق بعضهم ان الزمان كلها مستقبل الى هلاك في ما طلب مما ان يقع فيه وعن الحال
بالنسبة ونحو ذلك الشروط لا يعقل ونحو ذلك بعد ذلك ومع تقديم شرطه الفعل واقع دائما ومتقدم شرطه
الذي غير واقع دائما وهو بقوله انما تعلق بالقدرة التي لا القصد الى الايجاد الوجود به لا يكون القصد معادا للعدم الاثر
يكون اثر المختار حادثا قطعا وهو ذليل بعدم التقديم على الايجاد متقدم الايجاد على الوجود فالقصد بسبب الذات
يجوز نقارنها بالموجود زمانا لان اليد من القصد الى ايجاد الموجود بوجه ثم ما يجب فالقصد لو كان كما
قاله جواز انفصاله كما هو والكلام بكونه ثابتا فيه متقدم عليه زمانا فالقصد الى ايجاده وان استناد الى الموجب
القديم فيقال الموجب بالقديم لا ان استناد القديم الى الموجب لا ثابت سببه بالعدم ولا الكلام في الاستناد الى
الى الموجب القديم شيء للعالم الا انه اعلى ان الموجب في القدم الا عمال نقايا اي نقاء التقديم وجوابا
الوجود وموجه وانما قد وجوده وعلى التقدير يكون ما لا فرق بين ما بعد فانه جواب عن
بالعدوان ذلك التقديم الى الموجب في البقاء فيكون مستغنيا دائما بعد ولم يلزم الموجب معلل لان الاثر محتاج في البقاء او معلوم
بالحدوث لا يجوز ان يكون كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كما يحتاج ومن ذلك لازم في بقائها الى ذكر البد
والشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالنظر المحتاج في بقائه الى الكون والعاقلية المحتاج الى بقائها
الى العلم والقدرة تدبر بقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على وجوده حين وجوده في الزمان الثاني ولو
لم يكن بعينه وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه مغايرا لم يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينقل الكلام
الى بقائه ويتسلسل وهو اي بقاء الشيء عدم وبقاء على عدم وعدم في الزمان الثاني لو كان زائدا عليه
لكان موجودا قائما بالعدم وهو ظاهر البطلان معلق بالشيء بل بقاؤه سواء كان موجودا او معدوما بكون في نفسه
الكلم محتاجا مستندا الى علة ولو انتهت الا محتاج في البقاء في هذه الاشياء وهم يلزم ايجاد الموجود على وجه
لو امكن استناد العدم الى انه في دائما في بقائه فقط ولان موجب يستلزم الايجاد الموجود بل كان ذلك استمرار
وجوده مستندا الى استمرار وجوده او تراد ايها ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجه
العدم العدم مما في الوجود والفاعل اي عدم الاثر ثابت في وجوده موجود وما ايجاده على الفاعل لذلك الاثر
لان ذلك الفاعل مؤثر في ذلك الوجود وما في الاثر منافاة للزوم ولو كان كذلك فالكون السابق منه
الازم عدم الاثر مشروطا اي لو وجد الاثر وكون الفاعل فاعلا حدوثه في شروط الشيء هو ذاته والقائم كيف
العدم وانه يبقى مشروطا بما حاز لم يكن الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب هو ان الاثر
حال البقاء ممكن او لا اذ لو كان الازم ممكن تسمية انفكاك كما ذكره والجواب ان العلة هو الامكان ممكن الباقي
حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء الحال الى القدم يجوز استناده في بقائه المستند الى المؤثر
المستند لكونه بالحدوث شرطا للحاجة اي ايجاد كونه كما في الى المؤثر متوقف على الحدوث بوجه الوجوب
انه لكونه علة او جزء او شرطا يجوز استناده القديم الى المؤثر والامكان لا لحدوث مفتقر الى الحاجة ايه
تقرير ذلك لو استمع في الاول مرة ايضا الموثر في انه الاثار في فدانه المستند الى المؤثر فيه
الاول لانه مما يخلف المعلول عن علته التامة والثاني وايضا لو استمر سائر الشرائط في الازل توقف تاثيره في ذلك
الامر على امر حادث متغير او موقوفا على الحوادث لا الى الدوام وتسلسل لتوقف الا وقات على حادث لو
الى غير النهاية وانه بعد شرط ان قال المستند القديم الى المؤثر اي ايضا الا نمكان محوج في العدم كما هو محوج
في الوجود لان افراد لا ان العدم نقدم الحدوث ايضا الا انه بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المشروطا مستمرا الا الاول
الى غيره وهذا يعني استناد القديم الى المؤثر السابق وهو العدم مثلا مطلقا ان دوامه وانما معها

بحيث يستحيل [illegible] الاربعة [illegible] او جنبها [illegible] مستندة الى الذات الاربعة
[illegible] بجواب بقوله فان قلت [illegible] العالم [illegible]
[illegible] المؤثر [illegible] الباقي [illegible]
[illegible] فلا يكون [illegible] الى الباقي [illegible]
بالبقون [illegible] الاجواد المنفصلة [illegible]
[illegible] هذا الدليل [illegible] المؤثر [illegible]
[illegible] الباقي [illegible] ان يكون [illegible] او بدوام الوجود
المنفصل بقوله [illegible] الى قوله [illegible] لكان دعوى الفوق
في قلبه [illegible] الشرط مع [illegible]
مستندا الى ابقائه [illegible] المؤثر [illegible]
ابتداء [illegible] الكلام [illegible] كون المؤثر [illegible]
[illegible] والعالم [illegible] الى ما لا يتناهى [illegible]
[illegible] فان [illegible] الباقي حال بقائه
لا تأثير [illegible] ابتداء [illegible] فانه [illegible]
الموجود [illegible] اسناد العدم الى المؤثر الموجب [illegible] الشرط [illegible]
الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو عن العدم السابق وهذا الشرط [illegible]
بل [illegible] كونه مسبوقا بالعدم موقوف على العدم [illegible] هذا ايضا [illegible]
[illegible] وهو العدم [illegible] الباقي [illegible]
[illegible] الاثر حال ابتداء [illegible] الاثر القديم [illegible] اسناد القديم
الى المؤثر [illegible] كون القديم [illegible]
مستند الى المؤثر [illegible] حال ابتداء [illegible]
[illegible] ابتداء [illegible] بخلاف الباقي الذي
[illegible] ابتداء [illegible] وعن العالم [illegible] بان القديم الذي هو
[illegible] الوجود في الازل [illegible] المؤثر [illegible] الوجود [illegible] وهذا هو مطلوبنا [illegible]
كون الحدوث شرطا [illegible] الحدوث [illegible] التاثير [illegible]
[illegible] الحدوث [illegible] القديم [illegible] الاثر [illegible]
[illegible] القديم الذي هو الحدوث [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] بالذات [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الى العدم [illegible] هذا الاستناد [illegible]
[illegible] العدم [illegible] جواز استناد الوجود
[illegible] الوجود [illegible] القدم [illegible] الوجود [illegible] العدم
[illegible] الاربعة [illegible] ايضا [illegible]
[illegible] الذات الاربعة [illegible] جواز هذا الاستناد
[illegible] استناد [illegible] العدم [illegible] الى القدم

ذات

١٧

[illegible] الى [illegible] ايضا [illegible] ان [illegible]
[illegible] صفات موجودة [illegible] بالقدم [illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الموجود والحكيم والعالم والقادر [illegible] سبحانه [illegible]
[illegible] الذوات [illegible]
[illegible] القدم [illegible] العدم [illegible]
[illegible] بالوجود [illegible]
[illegible] القدم [illegible]
[illegible] الصفات القديمة [illegible]
[illegible] قديم [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] الوجود [illegible] روح القدس
[illegible] بالكلمة [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] القديم [illegible] الصفات الوجودية [illegible]
[illegible] النصارى [illegible] ذوات [illegible]
[illegible] صفات [illegible] الكلمة [illegible]
[illegible] الذوات [illegible] اثبات الصفات القديمة [illegible] ذوات
[illegible] ثالث ثلاثة [illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] مخلوق وكل مخلوق
حادث [illegible] العالم قديم [illegible] حدوث العالم [illegible]
[illegible] المجوس [illegible] انهما [illegible]
[illegible] الظلمة [illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الهيولى والفضاء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] والرازي [illegible] المذاهب [illegible]
[illegible] الرازي [illegible] القدماء [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] المقصد [illegible]
[illegible] المسبوق [illegible] اي
[illegible] الزماني [illegible] القدم الزماني [illegible] المسبوق
بالعدم [illegible] الذاتي [illegible] القدم الذاتي [illegible]
[illegible] القدم [illegible] الزمان [illegible]

اي قبل ذلك الاول

ان لكل معلول مسبوق بعدم الاولى بموطن مسبقا ذاتا دون الحق الاول [illegible] وانت الحدوث
الذاتي [illegible] فالذات [illegible] لا لارتفاع كل
الشيء بحسب ذاته [illegible] ارتفاع ما بالذات بحسب الخروج وارتفاع [illegible] بحسب
[illegible] ولا يعقل ارتفاع حال بحسب ذاته متقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين [illegible]
ان عدم [illegible] الوجود [illegible] تقدم العدم على الوجود فالذات هو [illegible] الذاتي [illegible]
هذا [illegible] الحدوث الذاتي [illegible] الوجود [illegible] الحدوث الزماني [illegible]
بالذات [illegible] الوجود
[illegible] الممكنات [illegible] الوجود [illegible] ذاتا [illegible] (مقدم)
ذاتا [illegible] عدم اقتضاء الوجود [illegible] بحسب ذاته [illegible]
[illegible] اقتضاء [illegible] العدم [illegible] ذاتا [illegible] اقتضاء الوجود والعدم (الممكن)
كونه مستندا الى الذات [illegible] على اقتضاء الوجود كونه مستندا الى [illegible] استحقاق الوجود
بلا استحقاق [illegible] ذاتا كما [illegible] الامام الرازي [illegible] ما بالذات [illegible] على ما بالغير [illegible]
[illegible] ارتفاع الاول [illegible] ارتفاع الثاني [illegible]
تقدم الاول على الثاني [illegible] ارتفاعه [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الممكنات [illegible] اقتضاء [illegible] الوجود [illegible] اقتضاء [illegible] الوجود
[illegible] الحدوث [illegible] على الممكنات [illegible] الحدوث [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] العدم [illegible] مع اللاحق [illegible]
[illegible] الحدوث زمانيا [illegible]
[illegible] ولهذا [illegible] العدم [illegible] العدم كان الحدوث ذاتيا [illegible] الممكنات [illegible]
[illegible] مسبوق [illegible] النقدم الذاتي [illegible]
زمانيا [illegible] الحدوث [illegible] الحدوث الزماني [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] الحادث [illegible] (الملاقات)
[illegible] الهيولى [illegible] الموضوع [illegible] الازمان [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] والا لمكان [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] الوجود [illegible] فكيف [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] منفصلا [illegible] والحادث [illegible] (اي ذا)
[illegible] منفصلا [illegible] الوجود [illegible] الشيء [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] وجود [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الوجود دون الممتنع [illegible]
الى ذات المقدور [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] المعلول [illegible] الشيء [illegible] (لا بالقياس الى الفاعل)
[illegible]
[illegible] الحادث [illegible]

الامانة لكان [illegible] ولهذا [illegible] الحادث [illegible] عن [illegible] كالاوقات [illegible] كالشوق [illegible]
يوجد معها [illegible] فلا [illegible] الامكان [illegible]
تستدعي [illegible] موجودا [illegible] ثبوت الامكان [illegible] الحادث [illegible]
[illegible] الذي [illegible] الامكان [illegible] الاستعدادي [illegible] الامكان الذاتي [illegible] الامكان
الذاتي [illegible] الواحد [illegible]
والامكان [illegible] الاستعدادي [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] الاستعداد [illegible]
بالامكان الذاتي [illegible]
الواجب [illegible] الذاتي [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الامكان الذاتي [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الواجب [illegible] الذاتي [illegible] الشرط [illegible]
الوجود [illegible] الواجب [illegible] الشرط [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] الشرط [illegible] (لو)
الموقوف عليه [illegible] الشرط [illegible] الشرط على شرط
[illegible] الشرط [illegible] الحادث [illegible]
[illegible] الحوادث المترتبة [illegible]
[illegible] الامور المترتبة [illegible]
المجموع [illegible] الحوادث [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] الشرط [illegible] الحادث [illegible] المجموع [illegible] الحوادث المترتبة [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] الحادث [illegible] (آو)
[illegible] مجموع الحوادث [illegible] المجموع
[illegible] حادث [illegible] حدوث
[illegible] المجموع [illegible] الاستعدادات [illegible]
[illegible] الاستعدادات [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] المعلول الا الوجود
[illegible] المعلول [illegible] الحوادث [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] الحادث [illegible]
هذا الاستعداد [illegible] الحادث [illegible] الامكان [illegible] الحادث [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] والقوة والضعف [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] والقوة والضعف [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] والقول
[illegible] الحادث [illegible]
الاستعداد [illegible]
[illegible] موجود [illegible]

لا الخارج بل هو ان كان بل هو اضافة وجد في الخارج المتعلق وكون الشي دالا على وجه [illegible] الشي في الخارج و هو

موضوع [illegible] لان العلم وكون الشي الذي هو موضوع [illegible] في الخارج

[illegible]

ان قبل الوجود كالعدم بعد [illegible]

[illegible]

الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة [illegible]

[illegible] المقصد

[illegible] الوحدة والكثرة [illegible]

[illegible] الوحدة والكثرة [illegible] موضوع الوحدة [illegible] موضوع الكثرة [illegible]

وجودا على الكثرة [illegible] الوحدة [illegible]

على الاول وجودا [illegible] الوحدة بدون الكثرة فلا تقابل [illegible]

[illegible] الوحدة [illegible] الكثرة [illegible]

العدم والملكة [illegible] السلب والايجاب [illegible]

[illegible] التقدم [illegible] التضايف [illegible]

[illegible] السلب [illegible] التقدم [illegible] التضايف [illegible]

[illegible] الوحدة والكثرة [illegible]

[illegible] الوحدة [illegible] الكثرة [illegible]

[illegible] الوحدة والكثرة [illegible] الذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

قبل ذلك المصدر [illegible]

[illegible]

[illegible] ... فلا يكون ... الا بالقهر ... وان الفاعل ولو
بالاختيار ... يترتب عليهما ... لا يكون الفاعل واحدا من جميع
الجهات ... الحكم ... والوضوح ... ما فيه الناس ... لا عالم
مع الوحدة الحقيقية ... متعلقة ...
[illegible]

[illegible]

ولتفاوت الصغر والكبر لا القوى فانها اي القوى منقسمة بانقسام المحل فالقابلان اي الجسم الصغير والكبير
متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت في اجزائها اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اي القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل وثانيا كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا
فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك لو لا تفاوت في الاثر هنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان نوع الضعف
اي ضعف الجسم في قبول الحركة القسرية في ضعف نوع النصف في ذلك القبول وانما كان بسبب التفاوت
بالنصف تشارك بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان تفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة
والتفاوت في القابل انما هو بالحركة القسرية في الضعف من القوة الطبيعية العائقة عن
قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق الذي في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا يتفاوت
في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبول المنافي بكون المعاوق فيه
فاذا كان نسبة المعاوق في الى المعاوق في النصف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر
الى الاثر بالنصف ايضا للاثر فاذا المقدمتان الاولى للحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية
فاذا فرضناهما اي الحركة الطبيعية والقسرية من مبدأ واحد الى جهة لا يجوز ان تكون قوة طبيعية
جسمانية الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض
ان تأثير القوتين وكلا جسمين من مبدأ واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة
الكل كما مر في المقدمة الاولى وكذلك يقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر
الى غير النهاية والا فليفرض ان كل ضعف ذلك الجسم الآخر منفرض انه يحركهما من
مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف كما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكر
في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه
والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه فاوقف وضعف المتناهي متناه فالمفروض يكون الاكثر
متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع
الزائد عليه الازيد الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه لانه لابد من تفضيل
في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها والا لا يكون الاقل متناهيا في الجهة التي هو بها غير متناه
فالمفروض وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاولى ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا
طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله
سبحانه ابتداء فان قلت لو لم يكن مؤثر اصلا لم يوصف بالتناهي واللاتناهي ايضا وهو
المطلوب قلت مع ان كلامهم انما هو في ان مؤثرا فلا يكون الا غير متناه واللاثبوت له فالمطلوب
الذي هو دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة
وهو غير لازم لجواز ان لا يكون لجسم من مؤثر حالة فيه فاذا قسم وكل الجسم نصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية كما يحكم في حكم وكل الجسم بالتقسيم فلا يكون نصفا لجسم نوع اصلا ولئن فرض ان له قوة هي
جزء من قوة الكل فليس يلزم الكل جزء القوة قوية على الفعل فان ذلك لم يتحقق اصلا فالواقع
منهم لا انفراد ذلك لا يقوى على اقلاله اعنه الكل في الحل لا يقوى على حركة اصلا الثالث انما
اي من النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوى في اجزاء الجسم فلا يكون
النصف ما عليه نسبة انقسام الجسم وهذه الامور معتبرة في البرهان تناهي القوى الطبيعية ولهذا قيل
ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسامه وكما الجسم على التشابه
الطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل للتحريك

القسري بحال امضاء التحريك القاهر والنفوس النباتية والحيوانية مع ان التحريك للنفوس لا ينقسم
بانقسام محالها وامضاء اجرام النباتات والحيوانات مركبة وبسائط لا يخلو عن معاوقات
يقتضيها طبائعها فيمتنع التفاوت في الحركة الطبيعي القاهر والحركة النفوس بسبب تلك المعاوقات
الكائنة في القابل المركب فلا يبعد حركة الكل ضعف حركة النصف وانهما لو كان مقرونا اي فرض
الحركتين من مبدأ واحد فعلها الحركة في زمان وهو ممنوع فلما كانت القوى غير متناهية ونقول هذا
الممنوع مع ذلك فيبعد وجود الاكثر الطبيعي والقسري متساوي الازيد والنقصان فيه في نفس
الحركة لا ضعف وكل النصف وزايد عليها في الحركة الطبيعية وكل النصف ضعف حركة الكل
وزايد عليها في الحركة القسرية لكن ليس بحركات التي يتوهم عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت
بل هي كلما حدثت التي لا توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب
دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالادلة حكم بنوع اجابوا
عنه بان ليس الحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات حتى يصح الحكم عليها بالانقطاع عن انقطاعه
تناهيها هذا وقد يقرر بان الحكم عليه هنا كون القوى قوية على تلك الافعال وهذا المعنى كما يكون
مما لا يزال ولا شك في كون القوى الطبيعي قوية على تحريك الكل ازيد وكون نصف تلك القوة قوية على تحريك
الجزء وكون القوى القسرية قوية على تحريك الكل ازيد وكونها قوية على تحريك الكل فيقع التفاوت
لا محالة موصوفة للقوى بخلاف الحوادث لانه ليس مجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ولو
هذا الا هذا آخر كلام الحكماء التفاوت في التفاوت الحركات يتناهى ما فرض غير متناه ولئن يكون هذا الكلام في
التفاوت في حال القوى فلابد في بيان الاستحالة ودليل آخر من عدة تقويم الاول ان الاكثر يتعلق
الزيادة والنقصان فلا بد وبعد تسلم ذلك فالتفاوت انما يصح فلا يلزم على المبدأ الذي يقع فيه الزيادة والنقصان
في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الطرفين
بان يتوجها لكن لا يكون هو خلاف في السرعة والبطء كما في الفرد فلك زحل
فان القوى التي تحرك تلك الفرد قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوى التي تحرك فلك زحل مع ان الحركات
الفلكية يوجد عندكم غير متناهية فيكون تفاوتها في الزيادة والنقصان واقعا في الطرفين بسبب الاختلاف
في السرعة والبطء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجيه المنع المذكور عليه منقوض بالافلاك فان
حركاتها ازلية ابدية لا تتناهى العارض عنها لا تستند الى تحليل كل فرد منه مفارق حتى يلحق عليها بان القوى
الجسمانية متناهية اي الشغل الكلي الى جميع الحركات الحركة على سوآء فلا يترجح بعضها على بعض ووجود
بعضها على بعض بل لا يظهر لذلك الى الحركات الجزئية وادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات
تستند الى قوة جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية
لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة
نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى الجسمانية لا يكون مؤثرة
آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ولئن بان لا جاز ايضا ان القوى الجسمانية
بنفع غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة
لتلك التحريكات فلا يعلم لوكانت واسطة مع ان مباشرها اعتبارا لا ايضا المقصد
الخامس في انه لا يمتنع ويمكن خلو الجسم عن الكل لا الاول ادواتها او وجوبها وامتناع
الخلو اما بالقرون كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال فلتوقف العلة وعلى المعلول
فوكان الشيء علة لعلة ثم تقدم على علته المتقدم عليه فلزم تقدمه على نفسه وهو محال فانه لامكن ان العلة

لوكان تقدمها بالزمان كما في حركة اليد والخاتم بل بالذات ثم قال [illegible] والآتي لو كان

[illegible]

[illegible] بحسب المعنى وبرهان ما ذكر في التقسيط اي تقدم العلة على معلولها [illegible]

[illegible] المذكور الذي هو العلية [illegible] اقول [illegible] وانما هو ما كان الدليل عليه ثانيا

[illegible] لولا تصور معناه للتقدم بمعنى سوى العلية وليس مسلما ان لم يتصور معناه

ملاحظا ان ذكر المفهوم ثابت للعلة [illegible] ثم قال [illegible] على معلولها بعينه

لا لنفسها [illegible] هذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي [illegible]

[illegible]

[illegible] فبالضرورة معناه بمعنى يصح ترتب المعلول

على العلة بالفاء ويمتنع عكسه فلذلك قال [illegible] ولو بوجه ما [illegible]

للعلة كلما [illegible] فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال [illegible] في ابطال الدور وذلك

تم الى ما [illegible] بعد ما اعترض على الدليل المذكور فقال والاولى ان يقال [illegible] على تقدير

الدور [illegible] اي الى ذكر الواحد فيلزم [illegible] اي احتياج كل واحد

الى نفسه [illegible] لا تصور الا [illegible] فكيف تصور من الشيء ونفيه [illegible]

[illegible] الاستدلال على ابطاله هو [illegible] المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول

[illegible] لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا [illegible] المفتقر الى المفتقر اليه بان يكون لكل

المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما [illegible] اعني الوجوب والامكان [illegible] فلو كان

شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان

معا وهو محال وانما كان هذا اقوى في حكم الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا انك جاز

ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لو دور الشيء مع التغاير

[illegible] هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه [illegible]

منها من المعلول [illegible] ان يكون له علة بخلاف العلة [illegible] حيث [illegible] ان المعلول [illegible]

[illegible] على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام [illegible] اي على الدليل الاول او الاقوى

[illegible] نقيضان [illegible] كل منهما مفتقر الى الآخر ملتزم [illegible] كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد

الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم [illegible] المتضايفان [illegible] على ما ذكرتم [illegible]

اعتباريان لا وجود لهما في الخارج [illegible] كل الى الآخر [illegible]

[illegible] على تقدير كونهما موجودين [illegible] السبب الذي يقتضيهما [illegible] كل منهما الى صاحبه ولا نقص

بهما بوجه [illegible] وجواب [illegible] الامام عن تقدم العلة [illegible] الذي هو مبني الدليل

المرضي عنده [illegible] الانفكاك مطلقا [illegible] الا معا لهذا المعنى [illegible] يمتنع الانفكاك

كل من الآخر [illegible] الامتناع [illegible] بل هو واقع بين المتلازمين [illegible] هذا المعنى بين المعلول

والعلة [illegible] كل منهما عن نفسه ولا محذور [illegible] الانفكاك [illegible]

اي [illegible] المفتقر عن المفتقر اليه [illegible] اعني [illegible] المفتقر الذي هو المعلول [illegible] الشيء [illegible] التقدم

[illegible] تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة [illegible] المفتقر الى المعلول [illegible] العلة

[illegible] المعلول [illegible] عن نفسه [illegible]

المعلول [illegible] المعلول [illegible] معلولا جاريا مجرى [illegible] معلولها الشيء لمعلولها فيمتنع

بطلانه

بطلانه لانه [illegible] وان اردت [illegible] فلا بد من تصوير وتوضيح [illegible] الدليل [illegible]

[illegible] المقصد [illegible] الرابع [illegible] مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل [illegible] العلة

يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي [illegible] وجوده [illegible] ان يوجد المعلول

[illegible] وجد العلة في ذكر الزمان بل قبله [illegible] اي جاز [illegible] وجود العلة لا معلول

و[illegible] وجود المعلول [illegible] العلة [illegible] لا يلزم [illegible]

لا يكون وجود المعلول [illegible] وجود العلة [illegible] الذي هو زمان وجودها

[illegible] المعلول [illegible] وجود [illegible] فيكون [illegible] الزمان الاول [illegible]

حصول المعلول في الزمان [illegible] العلة للمعلول [illegible]

[illegible] حصول المعلول [illegible] ايجاب العلة اياه [illegible] الا بجاز

والايجاب [illegible] حصول المعلول [illegible] الذي هو الايجاب [illegible] اي حصول

ذلك المعلول [illegible] الايجاب [illegible] الا ايجاب الايجاب

[illegible] الايجابات الى غير النهاية [illegible] على تقدير [illegible]

حتى يلزم ان يكون له ايجاب [illegible] حصول المعلول [illegible] وان لم يكن كذلك [illegible]

الايجاب موجبا [illegible] التسلسل [illegible] الايجاب [illegible] سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله

وسواء كان [illegible] حصول المعلول او لم يكن [illegible] الضرورة [illegible] حصول

المعلول [illegible] العلة [illegible] الايجاب [illegible] او غيره

[illegible] وهو [illegible] جدا [illegible] لما كانت العلة

توجب [illegible] وجود المعلول [illegible] المعلول [illegible] الايجاب

حال حصول المعلول [illegible] المذكور [illegible]

[illegible] الايجاب [illegible] وجود المعلول [illegible]

[illegible] ايجاب العلة للمعلول [illegible]

[illegible] العلة [illegible] المعلول [illegible]

[illegible] وجود المعلول [illegible] العلة [illegible] اي الا [illegible]

[illegible] الكسب الذي هو [illegible]

حصول [illegible] حصول [illegible]

الايجاد وحصول الوجود [illegible] حصول [illegible] من العلة

[illegible] العدم اي حال عدم المعلول [illegible] وجوده [illegible]

[illegible] الايجاد [illegible] الزمان الاول وحصول الوجود

[illegible] الايجاد والايجاب [illegible] الايجاد [illegible]

والايجاد [illegible] حصول الوجود [illegible] المقصد [illegible]

التسلسل [illegible] وهو الاستناد [illegible] وجود [illegible] مستند [illegible]

[illegible] السلسلة [illegible] المشتملة على كل [illegible]

[illegible] منها [illegible] او غير تلك

[illegible]

[illegible] موجود [illegible] جميع

الممكنات الموجودة بحيث لا يدخل فيها شيء سواها ولا شك أن ذلك الجمع [illegible] موجود [illegible] الموجود
والمعدوم وليس ذلك الجمع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه إلى أجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج
إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا فهو أي ذلك الجمع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة [illegible]
الممكن محتاج في وجوده إلى موجد خارج عن ذلك الجمع [illegible] الموجد للشيء لا يكون [illegible]
قبله وجودا [illegible] ذلك الجزء [illegible] موجد الكل موجد لأجزائه كلها ومن
جملتها ذلك الجزء وإذا [illegible] العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات موجودة [illegible] من السلسلة فكان
جميع الموجودات [illegible] أي بعض تلك العلة [illegible] المجموع أيضا [illegible] ليس في المجموع شيء سوى الآحاد
[illegible] العلة الخارجة علة للمجموع [illegible] عنها [illegible] العلة الخارجة موجودة
بجميع أجزاء السلسلة [illegible] موجودة داخلة في السلسلة والآخر [illegible] موجودتين
على معلول واحد شخصي وهو [illegible] إلى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لأنا
قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى غير النهاية [illegible] يستند
ذلك الجزء إلى علة داخلة كان طرفا للسلسلة فيكون متناهيا مع فرضها غير متناهية [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] الأول [illegible] الجميع والمجموع والجملة [illegible]
على المتناهي وهذا [illegible] المجموع [illegible] الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها
كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية [illegible]
[illegible] المتسلسلة إلى غير النهاية [illegible] مجموع موجود [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] وجوب [illegible] المعلول [illegible]
[illegible] على [illegible] الوجه [illegible] واحدا واحدا [illegible]
تلك [illegible] فإن [illegible] جميع السلسلة [illegible] الأول لم يكن موجودا ولا يكون الوجه [illegible]
[illegible] في العقل [illegible] الخارج [illegible]
الكل وإن [illegible] إن علة الجميع [illegible] على [illegible] خارج
[illegible] خارج عنه [illegible] علة للأول [illegible] علة [illegible] وهكذا [illegible] السلسلة [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] على هذا الوجه [illegible] خارج [illegible]
[illegible] على هذا الوجه [illegible] كل واحد [illegible]
[illegible] تلك الأشياء [illegible] خارج عنها [illegible] الأشياء [illegible]
[illegible] تعليل [illegible] واحد [illegible]
بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع [illegible]
موجودة [illegible] كل واحد منها موجود ممكن [illegible] الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة [illegible]
كذلك [illegible] الموصوفة [illegible] إلى علة موجدة [illegible]
لكل واحد [illegible] السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة [illegible] العلة الموجدة لجميع [illegible]
تلك العلل الموجدة [illegible] جميع تلك العلل الموجدة [illegible] علة موجدة لجميع [illegible]
[illegible] غير السلسلة [illegible] داخلة فيها أو خارجة عنها والأول [illegible] العلة الموجدة [illegible]
ذلك الشيء واحدا [illegible] الموجد على [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] الموجد [illegible] وقع [illegible] كل واحد [illegible] السلسلة
[illegible] مجموعها [illegible] والأول [illegible] بعد

ابطال

ابطال بطريق الاستدلال [illegible] على [illegible] لأنه [illegible] برهان [illegible]
المجموع [illegible] الآحاد [illegible] الدور [illegible] الدور [illegible] العلة الموجدة للكل
[illegible] موجدة لكل واحد [illegible] العلة الموجدة للسلسلة [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] المجموع [illegible] الممكن [illegible]
[illegible] موجد [illegible] الموجد [illegible] للكل [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] العلة الموجدة للسلسلة [illegible] السلسلة [illegible]
علة موجدة [illegible] السلسلة [illegible] السلسلة [illegible] البعض
[illegible] العلة [illegible] البعض [illegible]
[illegible] البعض [illegible] السلسلة [illegible] السلسلة [illegible]
[illegible] والواجب [illegible]
المعلول [illegible] معلول [illegible] واحد [illegible] المعلول الأخير علة
[illegible] السلسلة [illegible] السلسلة [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] العلل [illegible] المعلولات [illegible] الوجه
[illegible] وجه إبطال التسلسل [illegible] معلول [illegible] بطريق [illegible] إلى غير النهاية [illegible]
[illegible] إلى غير النهاية [illegible] هذا [illegible] التسلسل في جانب العلل [illegible] في جانب المعلولات
[illegible] بطريق [illegible] إلى غير النهاية [illegible] إلى غير النهاية [illegible]
[illegible] على الأولى [illegible] ثم [illegible] على الأولى [illegible]
[illegible] من جانب [illegible] ابتداء [illegible]
والأولى [illegible] واحد [illegible] الجملة
[illegible] الناقصة [illegible] الزائدة [illegible]
[illegible] الواحد والزائدة واحد [illegible] الناقصة [illegible] الزائدة [illegible] بإزاء [illegible]
[illegible] الأول [illegible] بإزائه [illegible] الناقصة [illegible] الناقصة [illegible] فيكون الناقصة [illegible]
[illegible] والزائدة [illegible] عليها [illegible] بلا شبهة
[illegible] وهذا الدليل هو
المسمى ببرهان التطبيق وهو [illegible] في إبطال التسلسل [illegible] في الأمور [illegible] في الوجود [illegible]
[illegible] الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي [illegible]
[illegible] ترتب [illegible] النفوس الناطقة المفارقة [illegible] على [illegible] مع [illegible]
[illegible] على [illegible] الأمور كلها [illegible] هذا الدليل [illegible]
[illegible] جملتين [illegible] الواحد [illegible] غير متناهية والأخرى
تضعيف الألف [illegible] الأول [illegible] الأول [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] بالوهم [illegible] وهذا النقض [illegible]
[illegible] التطبيق [illegible] المذكور
[illegible] التطبيق [illegible]
[illegible] في التطبيق [illegible]
[illegible] الأمور [illegible] بانقطاع

الوهم عن تطبيقها ملا يلزم محذور و لعقته من الاحاد لكونها وهمية محطة بيس عنها [illegible] في نفس الامر
متطبقة في ابعاد [illegible] لما يتكثر المحذور حيث لا الا عدله [illegible] من التطبيق [illegible] الوهم
عن التطبيق [illegible] انقطاع [illegible] في نفس الامر حين يكون [illegible]
في نفس الامر [illegible] في نفس الامر [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible] في نفس الامر [illegible]
نفس الامر [illegible] في الواقع [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ابطال التسلسل والاعوام الدور لان ابطال التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب ووحدة
الواجب بطلان التسلسل لان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد [illegible]
جزء العلة المؤثر ومشروطها في التاثير هو [illegible]
[illegible]
اي ذات المؤثر موقوف [illegible]
[illegible]

[illegible]

٥٩

[illegible]

لا لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا و هذا هو الطريق المعول عليه [illegible]

قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه لم يتغير حاله فالمعلوميه والمذكوريه والمقدوريه وامثالها [illegible]

المسئلة الثالثة العلة وجوديه [illegible] اي بيان كونها وجوديه [illegible]

[illegible]

تعلقه بالمعلومات لا كونه عالما [illegible] ولهذا [illegible]

العالميات التي لا تتناهى متعلقة بعلم واحد [illegible] العلم الواحد [illegible] قلنا الزم [illegible]

[illegible] مع ذلك معللة بعلة واحدة [illegible] الآمدي [illegible]

[illegible] لكونه عالما [illegible] وتعليلها بعلة

[illegible] ابو سعيد [illegible]

[illegible] كل واحد منها علة لعالمية واحدة [illegible]

[illegible] العالمية [illegible] العلم الواحد

تعلق العالمية الواحدة بجميع المعلومات [illegible] في حقه تعالى [illegible]

[illegible] بجميع المعلومات والعالمية متعلقة بجميع العلوم [illegible]

[illegible] قلنا [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

[illegible]

61

لا تكت ث

ولم يجوزوا اجماع صفتي النفس في ذاك واجمعوا على انهما القولين مثلا مثل نفسه كالسكون والبياض ... وان

... العين والصفة النفسية هي الصفة اللازمة ... اجماع صفتي النفس ...

... الصفات ... كون السواد سوادا ولونا ... وعرضا ... وذلك كون

... الصفة النفسية ...

... الصفة المعنوية ...

... الصفة المعنوية ...

... الصفة الحاصلة بالفاعل ... الحدوث ...

... الصفة ...

... الصفة ...

[illegible]

مدرج في كل

[illegible]

المنفصل ولا يخفى عليك أن الأولى ... كلام ... الألف ... واريد به الافتراق

... المتصل ... المنفصل ... ولا ...

... الأولى ... الأعراض ...

... المتصل ... المنفصل ...

[illegible]

وبهذا

على ما ذكر في هذا الجواب انا لا نقول ان النسبة الى الكم العارض لكونه بالذات حاصل فقط من تحقق الاين والملك بل قد يكون
النسبة الى الكم العارض بوجه آخر [illegible] والمطابق في الاتحاد في الاطراف وايضا [illegible]
الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الامور الخارجة ايضا [illegible] الركب وانه توجب تكثر الاوضاع [illegible]
كونه ان تعتبر الركب من النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام [illegible]
وايضا [illegible] والملك [illegible] المتصل [illegible] هذا القسم
وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يعتبر ان يكون متى لانه يجب ان يكون بتلك النسبة بالحصول
فيه متى يكون متى فانه لو كان [illegible] الزمان مقدار ما والجسم الذي هو محل لكل الحركة نسبة الى الزمان و
ليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا [illegible] النسبة الى الكيف لا تعقل الا [illegible]
[illegible] وما الدليل عليه لم قد يكون تلك النسبة [illegible] على وجه آخر لم يكن منحصرا
[illegible] وان ينفعل [illegible] والنسبة الى الكيف [illegible] وايضا فالنسبة الى [illegible]
[illegible] حلول الاعراض [illegible] الجوهر وكون الجزء [illegible] الى حيز
وكونه جزء [illegible] فليس اشتباها [illegible]
[illegible] الوجه [illegible] كان هذا التقسيم
[illegible] المقولات الطويلة
[illegible] الا بالضبط
[illegible] المقولات [illegible]
[illegible] بعضهم
[illegible] المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة [illegible]
[illegible] النسبة والاضافة
[illegible] المقولات اجناس
[illegible]
[illegible] والاسود
[illegible] والفرس وكون الشيء
[illegible]
[illegible] الرابع في اثبات العرض
[illegible] ان العالم كله جواهر [illegible]
[illegible] العرض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الخامس في ان العرض لا ينتقل [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible]
والعرض [illegible] الجوهر [illegible] العرض

الذي

الذي كما هنا [illegible] الموضوع بل [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الاول [illegible]
[illegible] آخر و [illegible]
[illegible] الوصف [illegible]
[illegible] الوصف المعين
[illegible]
الوصف موقوف على الشخص والا [illegible] الى الكل سواء
[illegible] الشخص [illegible]
[illegible] الشخص [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشخص
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشخص [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] الوصف المعين [illegible]
[illegible] الوصف المعين [illegible]
[illegible] الوصف
[illegible]
[illegible] الوصف المعين [illegible]
[illegible]
[illegible] الوصف [illegible]
[illegible] المعين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السادس في امتناع قيام العرض بالعرض

هذا ان العقلاء [illegible] مع الجواز و جوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف
معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا [illegible] لا يتصور الا في المتحيز [illegible]
[illegible] لا يكون متبوعا [illegible] او الا لكونه تابعا [illegible] والعرض ليس بمتحيز
[illegible] التحيز [illegible] الوجه [illegible] العرض [illegible] فاما
[illegible] الكلام [illegible] الاعراض [illegible] المتسلسلة [illegible]
[illegible] البقاء [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا [illegible] التحيز [illegible]
[illegible] الاختصاص الناعت [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الاختصاص [illegible]
[illegible] ان التحيز [illegible] بجوهر قائم [illegible]
[illegible] التحيز [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] التحيز [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] التحيز القائم [illegible]
[illegible] الوجه [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] ابتداء والعرض [illegible] بالجوهر
[illegible] التابع لا يكون متبوعا [illegible]
هذا اول [illegible] ممنوع لجواز ان يكون [illegible]
[illegible] قيام العرض بالعرض مع [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] قيام العرض بالعرض
[illegible] العلم [illegible] العلم [illegible] التسلسل [illegible]
[illegible] السرعة والبطوء [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] بطيئة [illegible]
[illegible] السرعة والبطوء [illegible]
[illegible] السرعة والبطوء [illegible] الحركات [illegible] البطوء [illegible] الجسم
[illegible] السرعة [illegible] البطوء [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الحركات [illegible]
[illegible] السرعة والبطوء [illegible] الحركة المخصوصة [illegible]
الانواع [illegible] السرعة والبطوء [illegible] الحركات [illegible]
[illegible] الحركات [illegible] السرعة والبطوء
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] السرعة والبطوء [illegible] الانواع [illegible]
الاعراض [illegible] الكلام [illegible]

ان [illegible] بالشيخ [illegible] فاشار الى جوابه
[illegible] الوضع [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] الشيخ الاشعري [illegible] فلا [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] النظام [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] العرض بالعرض [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] قيام العرض
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الشرط [illegible]
[illegible] البقاء [illegible]

الوضع

العادة عن ايجاد في امور من الوضع العادة من انتظاره فيكون العقد اقرب الا الوقوع من الوضع والمجاز والا فالعدم
لعدم لمجاز فلان العامل بالاختيار لا بد ان يكون بعد رعيه والعدم محض لا يصلح اثرا لمجاز والا فاعل
احدها او بعدان الا [illegible] كون زوال لمجاز ما انه عدم فلا اثر له الا فرق بين كونه اثره لا و كونه لا اثر له
في كيف او مكان فليس الفاعل الاول استدلالة زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا
والمجاز والقول بزوال شرط فلان وكل الشرط [illegible] لا [illegible] الطبع الا العرض الذي هو
الشرط فيكون زواله بزوال شرط الذي هو عرض [illegible] وكذا [illegible] و [illegible] بعض [illegible] وكان
حكم الشرط جوهرا والجوهر [illegible] شروط فالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد والجوهر والعرض مشروط
بقاء الاخر و موقوف عليه [illegible] على هذا [illegible] الذي [illegible] انا [illegible]
فلا يوجد ابتداء [illegible] واما العدم [illegible] الزمان الثالث او الرابع [illegible] الا دون الزمان
[illegible] ان يوجب واما العدم مطلقا حتى يكون [illegible] فلا يوجد ابتداء [illegible] ان يكون [illegible] فانه عدم
في الزمان [illegible] لو جعل [illegible] على [illegible] هذا [illegible] الذي ذكر [illegible] في الزمان
[illegible] الا زوال [illegible] بجوابه [illegible]
في صورة النقض [illegible] صورة [illegible] على [illegible]
[illegible] مشروط بزوال [illegible] على المشروط [illegible] الضد الطارى
مشروطا بزوال الضد الباقي [illegible] على هذا الاشتراط [illegible]
[illegible] الشرط [illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] العلة [illegible] في الزمان [illegible]
[illegible] العلة [illegible] اولى بالاثر
الباقي [illegible] الفاعل
[illegible] الفاعل
[illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] العدم المستمر [illegible] العدم الحادث [illegible] الفاعل [illegible]
[illegible]

[illegible]

هذا الحكم من الوضع التام بالحمل الاولي وما يشتبه له لما [illegible] ولا فرق بينه الا [illegible] كان الوصف الواحد

[illegible]

في وجوه التأليف والمشهور ان [illegible] العلم [illegible]

[illegible]

٦٧

الامام الرازي لا يكفي توقف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور
[illegible] في المباحث المشرقية [illegible] من باب [illegible] ان المساواة والمفاوتة فادراك الحس في الكم [illegible]
الحس [illegible] مع [illegible] ثم ان العقل [illegible] [illegible] عن الوقوف [illegible] لا يمكن
توقف ذلك المعقول بهذا المحسوس [illegible] وهذا المحسوس مستغن عن الوقوف [illegible] الا [illegible]
توقف [illegible] عليه ولا يمكن ايضا توقف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل فقد عرفت وجه الاختصاص
بالمتصل [illegible] المنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث المشرقية واشير
اليه في الملخص [illegible] ان العدد [illegible] ذلك للعدد من القسمة الوهمية [illegible] الكم [illegible]
[illegible] بقبول مطلق القسمة [illegible] لكلام الامام [illegible] القسمة الوهمية [illegible] لو [illegible]
بالكم المتصل لا بطلق القسمة الانفكاكية [illegible] الامام [illegible] [illegible] مصادر [illegible]
الانفكاكية [illegible] المتصل واعلم انه [illegible] التي [illegible] المنفصل [illegible] المتصل [illegible]
لكلام الامام في كتابيه [illegible] على النسخ الاولى [illegible] القسمة الانفكاكية [illegible]
بالمنفصل [illegible] [illegible] لم يمكن توقف الكم بوجود العاد فانه [illegible]
ان [illegible] وان [illegible] ان [illegible]
واحدا [illegible] سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة المتصل [illegible] وان كان [illegible]
[illegible] المتصل [illegible] فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار وفي نهاية [illegible]
باعتبار [illegible] وبداية [illegible] فان ذلك [illegible] مع فرضها [illegible] الكم الذي [illegible]
[illegible] ان [illegible] على حد واحد مشترك [illegible] فهو المتصل والحد
المشترك [illegible] مقدار [illegible] نهاية [illegible] وبداية [illegible] نهاية [illegible] او بداية [illegible]
[illegible] فان [illegible] المشترك بين النقطة [illegible]
[illegible] المشترك هو الخط [illegible] الجسم فالمشترك هو السطح والحد هو المشترك [illegible]
[illegible] الحد [illegible] المشترك [illegible] القسمين [illegible]
[illegible] المشترك [illegible] المقدار المقسوم [illegible] القسم [illegible]
[illegible] وكذا النقط [illegible] الخط [illegible] وكذا الخط بالقياس الى السطح
والسطح بالقياس الى الجسم [illegible] الخط [illegible] فان اجزاء المقدار لا يكون حدا
مشتركا [illegible] النقطة [illegible] الخط [illegible] [illegible] [illegible] مشترك فالمنفصل
كالعدد [illegible] [illegible] [illegible] والاربعة [illegible]
[illegible] مشترك [illegible] [illegible] والاربعة [illegible] [illegible]
الخط والكم المتصل [illegible] [illegible] في الوجود وهو الزمان [illegible] مشترك [illegible]
قسمة [illegible] [illegible] الخط [illegible] الزمان [illegible] الكم المتصل [illegible] القار الذات
[illegible] في الوجود وهو المقدار [illegible] المقدار في الجهات الثلاث الجسم التعليمي
وهو [illegible] سطح [illegible] خط [illegible] الاربع اقسام للكم المتصل والكم المنفصل
هو العدد [illegible] المنفصل [illegible] [illegible] الواحد
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] على الوجه الاول [illegible] انفصال ذاتي [illegible]
[illegible] على الوجه [illegible] منفصلة [illegible] الكم [illegible] هذا [illegible]

بنفسه

شو لما ان الكم المنفصل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الاجزاء [illegible] [illegible] العدد وان كانت
الوحدة [illegible] الاحاد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
والمقطع [illegible] لانه [illegible] في المقولات المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية [illegible]
الطول [illegible] العرض [illegible] [illegible] الاول [illegible]
والعمق [illegible] [illegible] [illegible] العرض [illegible] الابعاد
الثلاثة الجسمية [illegible] الابعاد الجسمية [illegible] [illegible]
الواقعة [illegible] [illegible] الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض
والعمق [illegible] الطول [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الابعاد الجسمية [illegible]
[illegible] السطح [illegible] المشهور [illegible] [illegible] السطح [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الجسمية [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الابعاد الجسمية [illegible] [illegible]
[illegible] الجسم التعليمي [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الطول والعرض والعمق [illegible] [illegible]
الطول [illegible] [illegible] معاني الطول [illegible] الطول [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
العرض [illegible] معاني العمق [illegible] [illegible] الطول
والعرض والعمق [illegible] الطول [illegible] [illegible] السطح والعمق
[illegible] الجسم التعليمي [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الطول [illegible]
[illegible] القصير [illegible] الطويل [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الطول [illegible] [illegible] للطول [illegible]
[illegible] الطول [illegible] [illegible] [illegible] بالنسبة
الى [illegible] الطول [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] المباحث المشرقية [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الاول [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] السطح [illegible] [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الطول والعرض [illegible] الطول [illegible]
[illegible] القصير [illegible] [illegible] المقصد الرابع

[illegible]

العينية بالاعدام الاعتبارية جائز وبهذا انحل الشبهة وعلم بما ذكرنا ان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد
العارض لها موجود خارجي ... المقصد
السادس انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الاجزاء ... كما
كانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هو منفصل في الواقع الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل
التي تلاقت الاجزاء عليها ... [illegible]

[illegible]

مع كونه

[illegible]

الزمان ... [illegible] ... الآن ... [illegible]

[illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الماضي والمستقبل [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] موجود [illegible]

[illegible] الآن [illegible] الزمان [illegible]

[illegible]

الزمان [illegible] وهو الآن المشترك

الزمان [illegible] اتصال [illegible]

[illegible] الماضي والمستقبل [illegible]

[illegible] اجزاء الزمان [illegible]

[illegible] الماضي والمستقبل [illegible] الزمان [illegible] موجود [illegible]

[illegible] ابن سينا [illegible]

[illegible]

[illegible] جواب ابن سينا [illegible]

اوز تنفذ

و ينطبقا معا او انطبق احدهما قبل [illegible] وانتهيا معا فطبقت الاولى المسافة من الابتداء على المتقدم الاول والاولى

المتقدم من الانقطاع على المتحرك [illegible] فاول [illegible] حاجبا [illegible] ابتداء الاولى المسافة من الابتداء [illegible]

امكان [illegible] قطع مسافة [illegible] السرعة المعينة وهذا الامكان [illegible] الامكان الاول [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

او موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون موصوف القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا
كما لا يخفى [illegible] الزمان [illegible] حقيقة [illegible]
احدها [illegible] قدماء العالم [illegible] الزمان [illegible] لا جسم [illegible]
لذاته فيكون واجبا بالذات [illegible] الزمان لا يقبل العدم لذاته لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل [illegible] المذكور هو البعدية بالزمان [illegible] البعدية الا بالزمان [illegible] يجامع فيها البعد
القبل [illegible] عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف [illegible] وجوده
كان عدمه [illegible] لذاته فيكون وجوده واجبا [illegible] ان الزمان واجب الوجود لذاته [illegible] انه جوهر قائم بذاته
[illegible]

الجسم [illegible]

[illegible]

المتغيرات ودون [illegible] علمنا ما ذكرنا من [illegible] في الوجود [illegible] فوق السطح [illegible]

ان هذه [illegible] ما ذكرناه [illegible] لا تتقطع [illegible]

[illegible]

من هو الزمان [illegible] الزمان [illegible]

الزمان [illegible] هذا الموجود [illegible] الزمان والمتغير [illegible]

انما [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] مقدار الوجود [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible] فالزمان مقدار

الوجود [illegible] الوسط [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible]

الوسط [illegible] المبدأ الى المنتهى [illegible] الزمان [illegible] مقدار [illegible]

[illegible]

[illegible]

مشار اليه [illegible] الجسم [illegible]

[illegible] المكان [illegible]

[illegible]

الجاهر المقدر لغشي الماء وان لم يكن بالذات والبعد كذلك فان صورة الشيء بعينه وما ويلد بالذات ومنذرع

[illegible]

من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل عما جاز به الماده و مستغنيا عما يحويه وانه مستغن عن المحل بذلك اي
حالة في المحل فانها حالة مستغن عنه ان لا تحل في محل لكن تكون بعد ما يا نفسه حتى يكون المكان عبارة
عنه و قوله هذا جواب عما الذي هو قوله وما قال بعض ان منها او مستقلا على ما قالوا ان المكان بعدا موجودا
مجردا مبني على قول الاول على قائلي الابعاد والخلاء والجوهر و نحوه انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا
نحتاج الى البعدين في جسم على تقدير بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم بلا وجود
خارج عن مادته وبعد بها الجسم لمقارنة وليس كالاول مادته بل هو قايم بنفسه فحال بعدين مادي و مجرد
و قد يعد احدهما في الاخر و تداخلهما و ساق ذلك الا ان ساق المتعدد والتداخل من البعد المادي والبعد المجرد
ممنوع دون تداخل البعدين فانه ممنوع لتخالف الحقيقة بالوجه لا سيما الاول بينهما اي جوازا لمقارنة واستحالتها ولكن
استحالة الاول مع ابعد انما المنع بالمفروض بنفسها ماخلي ما ماذا وتداخلها و منها ان دا ذكر بها و قال معذرا البعدين
المتداخلين بعد انه لا يلزم من جواز تداخلها جواز كون الاوزاع الواحد في احير ولا كون شخص واحد بشخصين فانه ان
الاوزاع جايز في البعدان لكان عا مادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد
و بهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز و دانه البعد المجرد ليس بمتحيز انما انه حتى يتعين انتقاله
حركة المادي بدا المجرد هو الحيز نفسه فانه لا يلزم احتياج المتكلم الى البعدين فان المكان ما المستقر مع انا اذا حدثا
خلا انه المادي دون الاخر وما كل كالارادة المذكورة فلو ساع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان
فرع قابل البعدين المادي والمجرد ولا يتداخل فانك لا انا احد ها ما يز نفسه والاخر قايم بغيره فكيف
يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فرع على كون المكان سطحا فانه الذي نفي بطلان كونه بعدا كما حققه
ان قول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا نافيا بالهواء محيط به او اكثر من
سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض
تحته وسطح الهواء الذي فوقه الى ان قد يكون السطوح لهذا كالسمك في الماء الجاري فانه
لا يكون الا في الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او كان متعددا متحركا
وكذلك الماء الراكد وكذا السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لا يلزم ان يكون للمكان مكان اخر او
تحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه الى الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء
المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث انه قد يتحرك الحاوي
والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الموافقة او على الخلاف
او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح لا تهب
وقد يتعدد لفا ذلك الطير الى خرق الهواء في قدامه وانتاج من خلفه لئلا يجوز الخلاء فهذا مما يحاب السطح
فلعل وكل الهواء في ولم الطير ماله ولا يلزم ان يكون ماسا يحدها منفذ حركة الحاوي و بعضها غلاف كرة
مائلة و يكون المتوسط متحركا و حاويه ساكن مثال الثاني ما في حركة الحاوي والمحوي وحده كالحجر
الثاني انه اعم المكان بعد موجود منقدر الجسم و يستطيع بعد على وليس بعدا متخلخلا لانه قطر على
البعد فانها تساعد فان الماء مثلا انما يحمله تنازع اطراف الاناء والنفاد الاقتران ان الناس
كلهم ما يكونون لكل واحد جوهر منها الابطال وما له نم ان الابحر فان المكان هو البعد الموجود المجرد و
المكان قد يجوز خلو هذا البعد عن الاجسام و هم اصحاب الخلاء و فرقة تمنعه و هو الذي تحقق المكان
بعدا موجودا بذهب اليه الحكماء من المشهور ان الا انه ان البعد الذي هو المكان موجود فلا انه متعدد
ان يقبل البعد كالنصف والثلث والربع [illegible] وانجاز الزيادة والنقصان كان نا بر خرق الناس
اتقن قابر طرح سور المدينة والقرية ولا شك في المعدوم متعدد و متفاوت لا بالذات ذلك التعدد والتفاوت

او فرضي فان الفضاء لا يوجد و قوع في الخارج في الطاسين و حكم بانه الحد الواقع بين طرفا السور فرضا وتقدير كل
واحد من المواقع المتوهم من النصف والثلث و عزمنا فلا يلزم ان وجد البعد كما بر الغرا فانا لا نقول
كونه ما نحو ان التفاوت منها حاصل مع قطع النظر وذلك انوه دال على الكلام بعد التقدير واما انه
ان المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح كما في قول لحوق بها و هو انه يكون المكان هو السطح
لوجوه الاول انه لو كان هو السطح فكان المكان يكون بالوجود ملوث فان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم اخر او
با جسام متعددة وانها ما كان هو ان كل جسم في مكان بمعنى ان الاجسام ومستيقظ الى غير النهاية
لوجوه الاخر هي الاجسام ولم يمنع ان جسم لا مكان له فان المحيط جهات المحيط فاسقاط وان الاجسام محدد ا
ليس له مكان بل وضع فقط فان وكم وضعيه ستقتضي تبدل الوضع دون الاين فلان الاين كلها مكانه
كل جسم له حيز فان اليه يشار و هما وحيزه والحيز هو المكان وكذا المشار اليه محفوظ عما مكانه جسم
الى المكان فكل جسم في المكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليس الاجسام كلها دون السطح الا مستلزم
ان لا يكون الاجسام متناهيه او ان لا يكون الجسم المحيط ما عداه من الاجسام في مكان وايضا سطح الفوق
كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا ان مكانها كما اشتهر الحيز الطبيعي للاجسام فالموالي نعم بالوجود لكل
جسم له مكان و طبعا لكان الحيز نقلا عن نوابه ان كل جسم يجب ان يكون في مكان و حكموا بذلك مثل ذلك ا
على اثبات المكان الطبيعي فاما لم يثبتوا اولا والحركة جزاء منه بعد فالقائلون بان المحدد لا مكان له ما فصل
للجسم تبا لوجود ما بد لكيف لا يكون محدد مكان دائر الكل بالوضع له لا يقتضي الا المكان
فاما لوجود المحدد ما حشره محوج واما نقضا المكان بحسب الموضع لما فوقها فوق الارض
او تحتها فلا يشكل انها تستبدل الا الكل و ما فيه في مكانه الى الاين وكذا جميع اجزاء المحدد تستبدل الامكنة
بالحركة في حال حركة فالمستدل لا يتوقف على ان الكل ما يتحرك الدوران ان الجملة في مكانها الى مكان
لمكان الشمس والقمر ومابين الكواكب والافلاك التي ذكرت من تلك الامكنة لا في الاستدلال مستقلا السطح
والفوقان يساعد الارتفاع ان ما ثبت فوق الارض وتحت كما تختلف الامكنة منتقلة في مكان الاين مع ثبوت
من الحالة لها ولذلك كان لكل جزء من اجزاء المحدد في مكانه و مستقر تثبت وكل الوضعية مكانا كان
المحدد كله مكانه ذلك في المتواري فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا و قد قيل ان الحيز
عندهم ما به يتاز الاجسام في الاشارة الحسية و هو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي بعبارة المحدد عن غيره
بالاشارة فهو حيز وليس له مكان ولا بعد فانه لكون المكان الى تحقيق في الاشارة الحسية عن غيره
تستقيم له واما لكون في او مكانه في شبه بالعناصر الى اماكنها او طبيعتها واستقامتها وانقسامها ان حققوا فوق كل
كل جسم له حيز فالاجسام التي لها مكان يخرج عنه ماله مكان له وان يتقولوا الاولى التي اليه بناء مثال
مر يكون المكان كميتها في الاشارة الحسية لمن يتبع المكان قضا ايضا و الا اختلف الجزاء الكل باب الاستدلال
بالاستدلال ان كان تلك الاجزاء بتوقفه للاوضاع لما وكذلك خارج قطعا وان كان هو موقوف بالنقل الكواكب
المستقلة عن اوان الا فلاك المركوزة هي فيها فالمطعم لما ايا بالفوقون نبدل اوضاعها بالنقلة الى
الامور الثابتة فيها لكون الوضعية انما هي بحكم واما اثباتها في مكان الى مكان طبعي فلم بالوضع
في الوضع المراد على اطلاقهم ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم في قول ان الشيء حيز
هو سائر وسكونه الكرة حيز هو متحرك واحد منهم بدليل البطلان وان ابان المكان هو البعد الذي انقذ
الا الهواء ان المرء انها تسكن بالدوران ولكن لو كان المكان هو السطح وكيف في نقل المكان لو ليس له الا
الاضافية الا انتقال المكان فكان لذات هو على ان الطير بالكلية تتبدل في سطوح المحيطة
المتوالية عليه فيكون متحركا وكيف اليها فما مستدلال الى ونحوه انه ان الاقرب كلما وقف وفيهم وكون المكان ن ـ

هو السطح ساكنة او حالة ولكن لانه غير مستدل السطح الذي هو مركوز فيه فكذلك ولذا المكان فخالفه من بلد الى بلد في
صندوق و قد كان سواء الى البعد التي منع الملازمة الا لزم انه لو كان المكان هو السطح الذي كان ان كل حركة
الحول وما ذكره [illegible] فان الحركة الا [illegible] استدلال الا مكنه [illegible]

[illegible]

منفي وجهت الى كاذب ولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه الا انه مقدر بحسب نفس الامر فالنزاع
في ما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره
[illegible] ولا عبرة [illegible] الذي لا يطابق نفس الامر [illegible] انه لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا [illegible]
موهوم معدوم كالمفروض خارج الاجسام [illegible] جواز الخلاء [illegible]
وجهان الاول انه لا شبهة في صحة [illegible] والا لزم اما عدم انفصال الاجزاء او وجوب الزوايا الى غير النهاية
بيان ذلك ان الصفحة الملساء [illegible] متساوية الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين كل
الاجزاء فرجة سواء كانت [illegible] او غير [illegible] وفيه زوايا فاذا وضعنا صفحة مستوية
[illegible] فان كانت ملساء فذاك والا [illegible] الا بعدم [illegible] بين الاجزاء في الجسم وهو محال فان
صفحة الجسم [illegible] ان يكون بين كل منفذين [illegible] منافذ
[illegible] الصفحة [illegible]
[illegible] الزوايا [illegible] فان [illegible] الزوايا حصل
الخط والا صار [illegible] ان [illegible] او وجب الزوايا الى الانقسام
بالفعل الى غير النهاية [illegible] الاول [illegible] الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين
عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام
فيه [illegible] منافذ [illegible] بعضها ببعض [illegible] مستقيما بل على
الزاوية [illegible] الانتهاء [illegible] الزوايا الى غير النهاية وهو محال
واما حصول [illegible] السطح [illegible] منفذ [illegible]
الا لزم كون السطح [illegible] بسطوح مستوية ولا [illegible]
[illegible] التماس [illegible] الاجزاء [illegible] ملساء [illegible]
[illegible] ينقسم [illegible] واحدة [illegible] التماس [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] عند [illegible]
ولو ثبت جواز التماس [illegible] ايضا صفحة ملساء [illegible]
رفع احد [illegible] دفعة [illegible] جوانبها [illegible] رفع بعض احدهما دون البعض
لزم الانفكاك [illegible] الصفحة العليا [illegible] بعض [illegible] السفلى ولم يرتفع [illegible]
الجزء المتصل [illegible] الجزء
[illegible] وهكذا نقول [illegible] الاجزاء [illegible] بل دفعة واحدة
وايضا [illegible] الصفحة العليا [illegible] السفلى دفعة واحدة [illegible] صفحة [illegible]
[illegible] ذلك الجزء [illegible] وهو محال [illegible]
منها دفعة واحدة [illegible] الخلاء [illegible] انه لم يكن [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الهواء [illegible] والاطراف [illegible]
[illegible] الوسط [illegible] الاطراف يكون الوسط [illegible]
ان [illegible] وهو الخط [illegible]
بحسب نفس الامر فان [illegible] الهواء [illegible] الوسط والاطراف [illegible]
[illegible] الصفحة [illegible]
[illegible] بالهواء [illegible] الوسط [illegible] الهواء [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible] الصفحة [illegible]
[illegible] بالهواء [illegible] الاجزاء [illegible] الحكماء
[illegible] الصفحة الملساء [illegible] ايضا [illegible]
هذا [illegible] جواز الارتفاع دفعة [illegible] والحكيم [illegible]
[illegible] زمان [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] زمان [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الوسط [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] انها لا [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] زمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الجسم والطرف الى الوسط [illegible] على جواز الخلاء [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] اجسام العالم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] مكانه [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الجسم الاول الى مكان [illegible]
الجسم الاول [illegible] مكانه [illegible] الاول [illegible]
الاول [illegible] مكانه [illegible] الجسم [illegible] مكانه [illegible]
[illegible] الاول [illegible] وهو موقوف [illegible]
الجسم [illegible] الى مكان جسم [illegible] الجسم الثالث [illegible]
الاول [illegible] وهو الجسم الثاني [illegible] مكانه [illegible]
[illegible] الدور [illegible]
مكان جسم رابع [illegible] اجسام العالم كلها [illegible] ايضا [illegible]
[illegible] قواعد الحكماء [illegible] العالم [illegible]
الجسم [illegible] الجسم المتحرك [illegible] حركته الى مكانه [illegible]
[illegible] الى مكان المتحرك [illegible] الحكماء [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] التخلخل والتكاثف [illegible] المتحرك [illegible]
الاجسام [illegible] مكانه [illegible] مكانه [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] مكانه [illegible]
[illegible] التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها [illegible]
المتحرك [illegible] الهواء [illegible] الهواء [illegible] هذا الدفع [illegible]
[illegible] الدفع [illegible] الدافع [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] بجذب [illegible]
الى هذا المجذوب [illegible] الانجذاب [illegible]
[illegible] الدفع والانجذاب [illegible] بحسب قوة الحركة وضعفها
فاذا كانت الحركة قوية [illegible] كثيرة [illegible] ضعيفة [illegible] قليلة [illegible] التخلخل

والكلام فيه ما الاجسام والهيولى فان لكل من الفلك وفلكه مقادير واجزاء الجسم فيكون متوازيا مع كثرة الفلك
تفاوتهما كثيرا ومع قلته صغيرا لما يستلزمه من وقوع الخلاء الاول هو المحيط المحيط بالجميع كونه ما في كل
جسم ما لكون الهيولى او قابل لمقدار الصغير والكبير لولا مقدارها في نفسها ولنسبتها الى المقادير
الصغير والكبير على سواء مع مقدارا وليس مقدار الكل منه او اكبر وبهذا ذلك فيما بعد ويمكن
ايضا الجواب عن هذا الايراد بمنع مطلق الدور المذكور فانه دور معية لا دور توقف وتقدم
فان اشغال الجسم عن المكان واشغال الحيز بالمتمكن كلاهما مع الزمان لا جزاء له كلف الى الدور عليه
وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان يكون شيء منهما علة لهما حيث
لا يكون منهما متقدما او يكون احدهما معيطا علة للاخر فيكونان مع كونهما الاجسام والكل فان التقدم
في احدهما كما مر وبالجملة فان اراد المستدل الملزوم بالتوقف امتناع الانفكاك فهو مما ليس التوقف
بهذا المعنى يكون في الجانبين وليس بمحال كما مر ويجوز ان يكون كل واشغال الجسم عن مكانه واشغال الاخر الى
موقوفا على الاخر وان يمنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بعد التقدم منعنا
هنا ان منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت من الانتقال بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب
واحد فقط كما بيناه عليه وقد اجيب عن هذا الاشكال عليه ايضا بانه لو صح لو منع وكذا التشكك في الحركة
لا يعقل ثبوت خلاء في الاتا لانه متصل بالطبع بحيث الى الصح الكافية ولولا خلاه شك فاذا
كان مسكنا في قوانين لزم تقوم بكليته كما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا الكنزفها لذا منع كيف ما لعالم و
شهادتها بحركة بينه ولما منع وهو رد فقال لا يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المماد صيلان الاكوان الا مكنه
الحالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجوه على نفي رحمته انما يدل على نبوت المكان الخالي
الا يكونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع
المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلاثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض
حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فلا بد من زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة
منقطع بعضها متقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة
ولنفرض حركة ليوان مثلها في مسافة الاولى في القوة المحركة والجسم المحرك وقدرا لمسافة في ملاء غليظ
القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق
الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض
حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء ارق رقيق كالهواء
فوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت
الزمان في الحركات انما هو بحسب المعاوق وهو الملاء المعاوق القوام بعض قوام الجسم الذي في
مسافة الذي هو قدر القوام فالان كان المعاوق عشرا من معاوقة الثانية كالملاء الذي بالعاصر الا الملاء
الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاول عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما بيناها
هذا ولولا تلك المقدمات لتوان يكون الحركة في الملاء مع انه لا معاوق والحركة في هذه المسافة
والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لا يحتاج المتحرك الى خرقه وقد فرض كل منها ساعة كما ذكرناه
فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطوء والا اختلف
الزمان ايضا فيه لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة والا كانت فلابد يكون ابطاء و
اكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها اصلا والكلف عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه
مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زمان الحركة الاخيرة انما هو بحسب تفاوت المعاوق فيه

حتى

حتى يجب ان لا يكون المعاوق في مقدار الزمان ايضا فقد لا يكون تفاوت الزمانين كتفاوت
المعاوقين ابا يصح ان يكون للحركة لذاتها من حيث هي هي مقدار زمانا وانما يزداد عليها بحسب الان الحركة
من حيث هي الحركة الى حد ما فرضه بكونه قطع بعضها اول منها على قطع الكل اولا وقبلا متصور
الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الاول يقتضيه بالبساطة يكون مقدارها في نفس الحركات وما زاد عليه
يكون بحسب المعاوق وهي الاثنين كالمقدار الذي يقتضيه الدليل والبه اشار بقوله والى الاولى ان تكون
الحركة في نفسها لذاتها زمانا ما بل كانت مقتضية كان الزائد على ذلك القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة
من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب الكلفة وتعيين
هذا البيان المذكور لا على الحركة او لازمة لا حاصلها فانه لا تفاوت تفاوت المعاوق بل هو يقعد
ما بالحركات كما لا ان يقتضي ذات الزمان بما لا يختلف ولا يتخلف في المثال المفروض وهو الحركة في الملاء
الغليظ يكون ساعة الا على الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها
بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فتح التسع تفاوت
بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشر انها وهو عشر تسع ساعات
وهي الاعشر تسع ساعات لنهر من اعشار ساعة واحدة وتسعة اعشار ساعة الا ما تقتضيه لذاتها وهي
ساعة فيكون حركة في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه
وبين المعاوقين واجيب بان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان
اسرع الحركات لكان يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة والا لكون حركة
تامة الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له ان يكون
الزمان الاول وقعت فيه تلك الحركة نصف وله نصف وقوعها فيه ان وقع النصف كانت الحركة الواقعة
في النصف اسرع منها ان في الواقعة في الكل بالضرورة لفرض لفا انها الحركات في الزمان فلا يكون تلك الحركة اسرع
الحركات فظهر ان ما هية الحركة لا تقتضي مقدارا ما من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت
بتفاوته وتم الخلف وهذا الجواب الذي ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو كان وقوع الحركة في جزء
من ذلك الزمان الاول في حدنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكنا بحسب نفس الامر وهذا بيان امكان وقوع ها هنا
الا بحسب التوهم اذ يصح الا يتوهم وقوع الحركة في كل جزء واما بحسب نفس الامر فلعله يجوز لوجود
الزمان الذي يقتضيه الحركة فلا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي
من الزمان وفي مثل الزمان منهم من يقبل ما بعد الانقسام فهو بالفعل وانما يقسم الا لوهم الى الاجزاء على
ان منع انقسامها لا ينفي مقدارا وكون الحركة منقسمة انقساما على انها مانع والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء
هي حركات كما ان الحادث لا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة لكل واحد منها مسافة وهذا انما يلزم من نفي الجزء الذي
كان سلفه [illegible] الاعتراف بان الزمان ايضا حركة والحركات لها لانه على اي وجه ابدا كان كل جزء منه زمانا وكان
طرفا لجزء من الاجزاء تلك الحركة ملكه الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من الاجزاء الا ما هو موهوم عن انقسام فقبلها
في ذلك لو ما هية الحركة من حيث هي حالها لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والى
لا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان والا في الحافة بل تقتضي مطلق الزمان والى انه المرجوعة
في كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج
الى ابطال اللازم الى ما وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد الحركات فيه وان لم يسلم
في الجزء كان مقوما الحركة في الجسم وابطالها ابطال الجزء المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق
الحركة الى السماء على انه لا مانع للحركة من حيث هي بعض زمانا ما حتى تدفع بانه يبطل الا ان يستلزم اسرع

تفاوت

الحركة

الحركات اولا لان ما هي الحركة موجودة في حركة جزء او لا يوجد في الان ولان [illegible] الهواء على ما قررناه بل بان الحركة المتصلة التي توجد [illegible] ذهني باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والى [illegible] فالمسافة تنقص قدرا من الزمان لحال بدون الخلاء [illegible] مع قطع النظر عن معاوقة المخروق فان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لا لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق متفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور متفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فلا جرم بعد [illegible] لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان قولهم يكون نسبة معاوق الى معاوق المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان [illegible] لا يكون ما هو ارق منه ولو [illegible] فانه تأتى فيه تلك النسبة ونهاية المعاوق [illegible] والضعف يتساويا وجود وعدم بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه [illegible] ومن وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الكلام في البعد الموجود المجرد لا يتصور الاختلاف الا بما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان [illegible] فيلزم اختصاصه به من غير مرجح ولو كان [illegible] بحيز وطلب الاخر مع تشابههما فذلك ايضا لو جاز اختصاصه بالحيز الاخر ترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه لا معنى للاحياز كلها في الخلاء الا [illegible] هو المكان الذي هو مقدار العالم [illegible] فلا اختصاص له بحيز دون اخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وهو [illegible] ما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه [illegible] الاجزاء الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلائم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها تطلب الحصول في الوسط الذي هو البعد الاحيازي عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن [illegible] البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا ولو كان العالم [illegible] الاحياز كلها ملاء [illegible] لهذا المعنى وايضا ملاء العالم الكل [illegible] انما يتصور لو كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه [illegible] وقد يستدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا او مستلزما له لامكان جسم في حيز ولا [illegible] اختصاصا [illegible] فيجب بان [illegible] ويكون ذلك البعد مساويا [illegible] ويكون اختصاص [illegible] باحيازها كما مر الا [illegible] في الملاء [illegible] والتنافر [illegible] ومن الوجوه انه لو جاز [illegible] فلولا معاوقة الملاء [illegible] الحجر [illegible] الى السماء [illegible] لان صعوده [illegible] فيه استناده [illegible] القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى الفوق وهي [illegible] تلك القوة لا [illegible] بذاتها بل [illegible] الملاء الذي [illegible] فاذا كانت المسافة خالية لم يتعدم القوة حتى يصل الى السماء [illegible] والجواب انه [illegible] السماء والارض [illegible] الى السماء ولا نسلم [illegible] لجواز ان يكون الغالب [illegible] الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري [illegible] ويكون مع ذلك [illegible]

آخر

آخر وبما بينها الى ابرار المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معظم القوة القسرية هو الطبيعي المغلوب في ابتداء الحال ثم يقوى شيئا فشيئا حتى يصير غالبا [illegible] واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار [illegible] امتناع الخلاء [illegible] الاول [illegible] وهو الانية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة [illegible] بالفارسية آب [illegible] فانه لو ملئت تلك الانية ماء وفتح المدخل [illegible] الماء من الثقبة الضيقة [illegible] والنزول [illegible] الوقوف [illegible] مع ان طبيعته [illegible] الخلاء [illegible] الهواء [illegible] الانية [illegible] بحيث لا يدخل [illegible] الهواء [illegible] الماء [illegible] من جانب [illegible] الثانية [illegible] مع [illegible] الانبوبة [illegible] واسعا [illegible] الواسع [illegible] الانبوبة ماء [illegible] الطرف الاخر [illegible] فيها [illegible] الماء [illegible] الضيق [illegible] الانبوبة [illegible] الماء [illegible] الخلاء [illegible] الثقب الضيقة [illegible] على الماء [illegible] الماء [illegible] الخلاء الثالثة ارتفاع [illegible] المحجمة [illegible] المحجمة [illegible] الاعضاء [illegible] المحجمة [illegible] الهواء المحصور [illegible] الخلاء [illegible] الهواء [illegible] المحجمة [illegible] السندان [illegible] المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة [illegible] يرتفع الماء في الانبوبة [illegible] الماء [illegible] ارتفع الماء [illegible] النزول دون الارتفاع [illegible] الارتفاع [illegible] سطح الهواء [illegible] سطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء [illegible] سطح الماء [illegible] الخلاء [illegible] الانبوبة [illegible] الانبوبة [illegible] الهواء [illegible] الهواء [illegible] الانبوبة [illegible] الهواء [illegible] الانبوبة [illegible] الهواء [illegible] الخلاء [illegible] الانبوبة [illegible] الداخل [illegible] امتناع التداخل وامتناع الخلاء [illegible] العلامات المذكورة لا تفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة [illegible] لامتناع الخلاء [illegible] العلامات [illegible] القطع [illegible] قال آخر واعلم [illegible] الخلاء [illegible]

هذا الوجه هو الذي يدل على امتناع الخلاء [illegible] الاول [illegible] الداخل [illegible]

[illegible] لا تقدم [illegible] عليه [illegible] هذا المطلب

عندهم [illegible] على القول بان [illegible] الخلاء منهم من جعله بعدا موجودا كما ذهب البعد

الموجود عندهم [illegible] الخلاء [illegible] موجود مجرد [illegible] سواء

كان مشغولا بجسم [illegible] او غير مشغول به [illegible]

[illegible] الخلاء عند القائلين بان المكان [illegible] ولا يكون بينهما

[illegible] القائلين بالخلاء [illegible] البعد الموجود [illegible] بنفسه [illegible]

جسم فيكون [illegible] خلاء [illegible] بعد مجرد [illegible] ومنهم من لم يجوز

[illegible] من هذا المذهب [illegible]

[illegible] على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا [illegible]

[illegible] القول بان المكان هو السطح

[illegible] قال ابن زكريا [illegible] الخلاء قوة جاذبة

للاجسام [illegible]

[illegible] الخلاء [illegible]

[illegible] والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو

الحق المقصد الثالث في الكيفيات [illegible] مباحث الكيف [illegible]

[illegible] المحسوسات التي هي اظهر [illegible]

[illegible] وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الكيفيات المحسوسة [illegible]

[illegible]

الامب وجلا في العسل فسببت انفعاليات والالوان لكن راسخة كصفرة الوجل و حمرة الخجل بالانفعالات
وانما سميت الكيفيات الاول باسم الاسم هو الانفعاليات لوجهين الاول انها بحيث والاخر انفعال
للحاسة لا بحيث لا انفعال وهيولة الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال انما شخصها كحلاوة العسل
فانها تكونت بسبب مزاج الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها ولو كانت تابعة
لبسيط لا يتصور فيه انفعال فلتوجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل
فان حرارتها تابعة لمزاجها الحاصل من انفعال وقع في موادها وقد كان القسم الاول شبيها بالانفعال
من وجه ومتابعا له و جاء قريب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين
فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تميزا
لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على كمال مشابهتها ثم اشار الى سبب التسمية بالانفعالات فقال
وهو ان القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات كما اشرنا اليه لكن لما اريد
التفرقة بين القسمين خص القسم الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما فيه من سرعة
زواله كانه ليس في ذلك المعنى بل كان منه فقصر الاسم ثم اطلق عليه الباقي وانما جاء ان انواع
الكيفيات المحسوسة بحسب الحواس الخمس النوع الاول الملموسات المتاثرة باوائل
المحسوسات لوجودها في جميع اللمس الذي لا يخلو عنها حيوان الا انه يتلف بانفعال مزاجه فلا بد
له من ان يحترز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر الحواس
فليس من هذه المرتبة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة لمشاعر و كلها الفاقدة البصر والاذن
ثم الا جام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات واكثرها بقية تابعة ثم
يتوقف على جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشغل الحاسة بالالوان كيفية المبصر عليها ثم الذوق
يتوقف لعابه خالية عن الطعم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالروائح او يختلط باجزاء حاملها والسمع
يتوقف على ما يحمل الصوت الذي هو لا بد ان يكون خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى
يمتنع خلق عن الملموسات وقيل ان في هذا النوع قدما حصر الاول في الاولين كما ان الملموسات اوائل
المحسوسات لا حرف كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما تقابلها والرطوبة واليبوسة تثبتها البسائط
العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع من هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان
البرودة مع ... الا ... اختلاف في كونها وجودية وبيان الى ذلك ... مباحث في احدها في حقيقتها
قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي تجمع بين
المتماثلات وغير المتماثلات كذا ذكره في كتابه وبيانه ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة الى
جهة كالفوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء
مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه تنفعل الجزء اللطيف منه ويذكر الجسم الفعال اسرع
تنفعل الحرارة وتحدث فيه الخفة فيبادر تصعده فيتباعد الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه
لا ينفعل الا ببطء وربما يعقد الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم بسببه ان بسبب ما ذكره تفرق اللطيف
والكثيف عنه تاثير الحرارة فيها تفرق المختلفات في الحقيقة ومن لوازم الاجسام المتماثلة في الطبيعة اللطافة
والكثافة اي مالت فيها الاجسام المركبة من الاجزاء بعد تفرقها يجمع بالطبع الى ما يجانسها لان
طبايعها تقتضي الكون الذي الالكنها الطبيعية ولان المتماثلات الى امكنتها الكلية فان الجنسية علة الضم
كما اشتهر على الالسنة فالحرارة تفرق الاجتماع الى طبايعها بعد زوال المانع الذي هو
الالتئام فنسب ... كما نسب الافعال الى مبادئها وفي جعل هذا الذي وكمن ابن

سينا

سينا واحوال الاولى ... فقد تكون منقطعا الى تعداد الموالف ... ومنها ما ... ذكر المذكور على الكثير اوان الناس ... مع عدم شعورهم بما ذكر ... وقال الحكم الذي ... المذكور الذي
هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا انها مستوراة ... فانها لم تشاهد ... وانما هي ... هذه الاثار حاصلة
مثالها ... اي معرفة هذه الاثار ... الحرارة موقوفة على معرفة الحرارة ... هذه الاثار
دور لا يقال ... من جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت
بها الذات ... فلا دور ... لا ... الا ... من جزئياتها ... معرفة ما ... الا بوجه
الا ما ذكره المحقق من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها ... ان ... لكن ان لا ... الا بالاضافات
والاعتبارات اللازمة لها ... منها ... ما يقتضي الاحساسات بجزئياتها فالمقصود ذكر
خواصها واثارها ... بيان حقائقها ... لا ... وانما ... واعلم ان هذا الذي ذكرناه
من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما ثبت اذا لم يكن الالتيام
بين بسائطه في المركب شديدا حتى يكن ان ينزع بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتيام بين بسائطه
وقوى التركيب فيما بينها فالنار ... لا ... الا ... جدا ... عن النزع ... فان كانت الاجزاء اللطيفة
والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكثرة كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا فقوامها ... ولما حاول
اللطيف التحقق صعودا منعه الكثيف الثقيل وحصل ... بينهما مانع وتجاذب فيحدث ... وحركة
دورية كما يشاهد في الذهب من الحركة السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق اعني شدة الالتيام
والالتيام ... الاجزاء الذهب لفرقها النار كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد التيامها ولهذا قال الفعل
الفعل الاول هو التفريق لوجود العائق ... الفعل في الذهب والطلق ... على ان النار
ليس فيها قوة التفريق لحرارتها الا ان يختلف الفعل والمعنى بسبب ما يمنعه جائز بالقوة وان غلب
اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة تصعد اللطيف ... وتصحب معه الكثيف لقلته اي
قلة الكثيف وفي بعض النسخ لقلته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه
الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتحدث الحرارة
اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق
فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير والا فمشتعلة بها يرين اشتعالا كالكبريت و
الزرنيخ ولذلك قيل في حل الطلق اسبقي عن الخلق ... على ما علم فاقرنا في تفسير الحرارة و
هو ان نقول الفعل الاولي لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى فوق بسبب ما تفيد والميل
المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب كما ذكر النار فلا
تكون الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وذلك الابطأ ... ملتئم وهذا تفرق تلك الاجزاء و
المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها يعني طبايعها كما مر والكيف الاول كما ذكرنا والالفعل
الاولي للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في الكتاب المذكور انها تتبعه تعليله
ان تجعل فيها فاعلا لميلها فيما بين ... فان النار ... ما جاورها تحركه ما لم يكون الكثيف فيه الى
نوع لا تحدثها الخفة المقتضية للصعود تحدث فيه التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة
المماثلات وتجمع المتماثلات بالعرض ... الحرارة انما تحدث تخلخلا في باب الكيف
وهو رقة القوام وتقابله التكاثف في باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا في باب الوضع
وهو ان يتباعد الاجزاء المتخلخل بالطبع وامتدادها بحيث يخرج الجسم الوسط عما بينها ويقابله التخلخل في
باب الوضع وهو ان ينتقش تلك الاجزاء وتداخلها الجسم الوسط ... و تصعيد اللطيف

هذا نشرح ما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف البخار فيصعد الجوهر القوام وتصعد اللطيف ونحو جوهر
جزء الماء الكثيف فيبقى اللطيف الارضي ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فتحدث الكلف وراب الوضع وكمها
وانا او دون الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور وامام وجوده الى المذكور الى التحليل الكاف حرارة الكثيف
وربما يتوهم عليه الى على ما ذكرنا ان حرارة النار توقع الملمات وتجمع المتماثلات انه قد توقع الحرارة
المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعد بها الحرارة بالتبخير مفرقة بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة
المختلفات كصنوع البيض وما هو فان الحرارة اذا اثرت بها ازالة ما كان رجا مع كالنيل فتلاصق
شيء وذلك الحكيم وكتاب فان فعلها بالماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب
بعضه هواء وذلك بتصعيد الى الفوق ثم انه يختلط ويمتزج بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع
ذلك بخارا فتحلل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء لا تفرق بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض
احالة في القوام لا جمع فان النار وحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وان ما له الاستحكام
فيها فقد كان حاصلا قبل تاثر الحرارة فيها ويوجد في بعض النسخ ومستوقد فرقت الاستقرار
انار البيض فرقت بواسطة التقطير فانها التام مباحث الحرارة كما ينبغي الكار كما لا يخص الا
يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا بل انها كالاعضاء حرارته بالفعل ولكن حس بها بعد فائدة البدن
الحيواني والنار حسنا لا بما ثر البدن فيحرك الشيء كالادوية والا غذية الحارة ويبقى مثل ذلك حارا
بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولم يجوزوا لاجل الحار والبارد
بالقوة طريقان الاول التجربة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة على قوة الحرارة يستدل بالقوة
فان السافات يدل على البرودة والحموضة على الحرارة والحلاوة على شدة البرد والصنوع على افراط الحرارة
وكل ذلك على طريق دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو
اضعفها اي القياس والاستدلال الصور اعني الوجوه ويستدل بالطعم على ما صحح في الطعم
والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام
واتحاد الفاعل فان الجسم لو اوقد في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا والكارا والبارد
دل ذلك على انه في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير اقوى قوته فان الا قولا قد اراد
لو انفعل اسرع كان ذلك لدلالة على الكيفية لما ضده للفاعل وان ما الاضعف قوامه فليس سرعة
انفعاله دالا على كيفيته معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها لا اشتباه كالكوكب
ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفايضة من الاجرام السماوية
المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها الغريزية لها الاولى على اختلاف
ملزوماتها والحقيقة ثم بعد والنحس اخير الا عشى من الا حرارها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان تخالفها
بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للطبيعة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي للالام
الطبيعة فان الحرارة الغريبة لو حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية
اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة الطبيعة تدفع بها ضرر
الكار الوارد تحرك الروح الى دفعه وتدفع ضرر الحار الوارد بالمقاومة بخلاف البرودة فانها
لا تنازع الحار الوارد بل تعاضده الا بالمقاومة فقط فللحرارة الغريزية تخص الرطوبات الغريزية عن ان
تستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية التي تخالفها في الماهية وتمنع من جعلها الا الغريزية
والنارية من جنس الانواع واحد فان الامام الرازي قال والقول عندي ان النار اذا خالطت
سائر العناصر وافادتها لطفا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قواها

وغيرها

وغيرها ولم يكن في القلة بحيث لا يظهر اثرها في الاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية واذا كانت
زائدة عن النوعية كان ذلك الغريب فالوان السرنوق ونحوها الحرارة الغريزية الكائنة الركب في الطبخ و
والنضج ما بعد منه على الحرارة الغريبة تفريق لا جزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في
الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو تعدت الغريبة داخلة فيه و
الغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما قلنا اشار الشيخ بقوله فالحرارة
مع الحرارة النارية التي وجدت عن جرامها استحالت الى مزاج واحد معتدلا فعلت افعالها في اتحاد بين
اجزاء المركب فاذا ارتفعت الحرارة الغريبة او البرودة تفرقها الى تفريق لا جزائه ونقص ما في المعتدل
عن فعلها ذلك التفريق والتغيير والتفرقة بين الحارين الغريزي والغريب انما هو ما جزء المركب والاخر
خارج عنه مع كونها متوافقة في الماهية لا بينها كما في حدث الحرارة والنجوم محققة وقد ذكر
ابو البركات واليه الاشارة بقوله فلو كانت الكواكب تحدث الحرارة بحيث ان تسخن الافلاك
سخونة شديدة جدا بواسطة تولدها السرعة وتسخن مجاورها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الاثير
والافلاك هذه القطعة في الجو المحيط منقسم منه الثلاثة كما في التدريج نارا لا يستحيل سخونة الافلاك
مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والمتوقف ان تولد الافلاك لا يقبل السخونة اصلا ولا نحو
لو وجدت الحرارة مع المعنى الذي هو الحركة في وجود العناصر وقع في تسخين الافلاك بسبب
وكانها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على حسب الشيعة فانها كما ثبت سطوحها لا
حركة الافلاك فتسخن بالتسخين على انه يمكن ان يقال الحاجة ان يحقق ذلك الغرض وتحقيق النار سخانات
الطمان فلا يلزم من ذكر احدهما حركة الاخرى فان اجزاء الافلاك ليست متسخنة لكونها ولا نحو له
للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجوها ولهم كلام متناقض لهذا الذي ذكروه هاهنا في ان العناصر لا تحرك
حركة الافلاك فيما ذكر في موقف الجواهر انهم قالوا النار تحرك بتبعية الفلك وليس الحركة بمجرد
ان تكون بالتشبث يمنعها ملازمة السطوح فان الافلاك متقدم بحركة تجابعها ولا خشونة لا سطوحها
لتكون متشبثة بها فالاول في المكث ان يحال النار تحرك بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس
سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تعاونها فاسخنها البرودة قبل
من علم الحرارة لا قطعا لم تعارضها شانه ان تكون حارا وامثال هذا القدر احرار والتكلف فانه مع
حرارته لا يسير برودة لولا سخونة من شانه ان تكون حارا وعلى هذا فاتفاق هذا مقابل العيم والتكلف
يقطع ان هذا القول انما ارتفع البرودة محسوسا كالحرارة والعشاء لا يحس كالوحدة لا سالك المحسوس
فان علم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرودة تشتد وتضعف والجسم الذي فعل الجسم
باقية بحالها فانا نحس من الماء برداء شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينقطع بالكلية
مع ان جسم الماء باق في جميع الاحوال على حالة واحدة ولا تكون البرودة او احدهما بل الحق انها
كيفية موجودة معاقبة للحرارة ومن شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقله عن ابن سينا في
المعتقد ــــــــــــــــــــ في الرطوبة واليبوسة وفيها ما هو عندها الرطوبة سهولة الانفعال
الى الكيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند
الامام الرازي قال ابن سينا لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكر لما كان الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا لانه لو كان الالتصاق معلولا للرطوبة لكان اشده وقوة دالة على شدة
علته وقوتها فذلك يوجب ان يكون العسل الاشد التصاقا ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فان الفاهر
عندنا ان الامر عكس ذلك مع ان ماء الماء اكثر ما يلزم من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن والماء اكثر

نحوه وتفسير ... واسمها الانسداد بالرطوبة ولو كان مكان الرطوبة تعريف للسيلان ...

وهي عبارة ...

الماء اليقام

ان كون العسل والدهن ارطب من الماء مبني على سهولة الالتصاق كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال و
سهولة تركها فيكون الماء ارطب منهما لا يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال وان ما يسمى سهولة
قبول الاشكال وتركها ولا شبهة ان الماء يوصف بانه ارطب باعتبار احد هذين المعنيين فاذا جعل
الاول معترا منها هو ان العسل كذلك في الالتصاق واشد التصاقا من الماء لان اشد التصاقا ..
لم تفسد الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد في الالتصاق والايد ..
حتى يكون الالاد والاكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم من ان يكون الاشد التصاقا ارطب ويبقى
العسل اولا الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد على الاعتراض ايضا ان فسرنا بسهولة قبول الاشكال
لان الماء تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو اشد في تشكلا ارطب واليس
كذلك لان الاشكال البيس فانه ... وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في مفهومها
والعسل وان فرضنا انه اسهل التصاقا من الماء في سهولة الانفصال على الماء لكن يعسر انفصاله فلم يقدر
كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب لانه ليس اسهل انفصالا منه ثم يقول ...
على مذهب الشيخ ابن سينا في الرطوبة سهولة التشكل وتركه ان يوصف الاجوة الهواء رطبا بل ان يجعل ارطب
من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة والتفوا اي الجمهور على ان خلط
الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما يفيد الرطب استمساكا عن السيلان ...
على ذلك التقدير اي كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا عن التفرق
وبطلانه ... لان خلطه به يزيد تشتته وتفرقا وربما التزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التفريق
الذي ذكر تمون الرطوبة ... كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل
قبولا للاشكال وتركها منها والجواب منع ذلك في النار البسيطة الا ان كستم ان النار الصرفة البسيطة
اسهل قبولا للاشكال من الماء ... رقة القوام وجدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان
يكون الارق اسهل قبولا وما نشاهده من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومخلوطه فيجاز
ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن
كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة
عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا
وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا
فيما هو رطب كالماء ... وفي ... ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على
راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا وثالثها ان اليبوسة مقابلة الرطوبة انفا ... فان
قلنا انها عدم الالتصاق والانفصال اي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول في الرطوبة او عسر
التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها ... كما قال الامام الرازي ... فيها من قبيل
اليابس ان يكون من الاجسام والوجه ... ما بسهل تفرقه وبعسر اتصاله اما لذاته فان كان
ذلك الجسم ... بحيث يتفرق اجزاؤه ويتنزل بسهولة وهو اليابس فاليبوسة ... هي الكيفية
التي يكون الجسم بها اسهل التفرق عسر الاجتماع واما اللطافات فيقال بالاشتراك بين امور اربعة الصغير
... الاكثر واحد منها عسر التفرق ... وهو الكثيف ومنها ما هو بالعكس ... كما ذكر
سهل ايضا وبصعب تفرقه وهو الفرج ... وهذا ... في مباحث الثاني فنقول الثالث منها

ان الغليظ ... في ... شك ... بالعبد ... ابي قريبه ...

الكلام

الكلام مقول على معان اربعة ... وقس ... ذكر الفرج ... المنقسم ... الثالث والمذكور في
الكتب ... الاجزاء المتصلة ما يقول ... ومنها يابس كذلك ... هو الصلب والاول ... يتميز
اجزاؤه ... لكثير الجسم ... اي ... ذلك مغاير ... على ادراك ذلك واحدهما منفرجا ويكون
... واحدهما مثلا ... لكنها متخللة بلطافات ... الاول الاول وهو المتفش ... ونا ... هو
كون الجسم ... وهو اليابس واعلم ان الفرج كيفية ... البسيط فان الفرج
... هو الاول ... فتشكل ... يخلط ازيد ... بل ... متصلا فالفرج ... رطب
ويابس ... الاتخاذ والاوتار ... فاستمساك اليابس ... الرطب واما ...
الفرج هو الذي ... بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب ... مع ضعف
الامتزاج ومنها ... الاول بيان ... والجفاف فنقول ان ... وجعلنا ... فالرطب
هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق ظاهره ...
ذلك الجسم الرطب ... والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه ... فالمبتلة هو الجسم
الرطب الجوهر ... على ظاهر جسم ... والجفاف عدم البلة عما من شانه ... ويطلق ...
من الرطوبة ... القول ... على معان اربعة ... القول لم
... المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها ... قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ...
... الملائمة ... والكثافة تطلق على مقابلات معاني اللطافة ... زعم
بعضهم ان رطوبة الماء ... رطوبة الذهب ... رطوبة الزيبق ... الرطوبة جنس تحتها
انواع ... بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب
قال الامام الرازي ... الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة
بانها ... بين السواد والبياض او لا يوجد ... انه غير معلوم ... ان الكلام ...
في ... من المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية
والامر ... الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم
لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم
كونها وجودية ... فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب ... ولو
كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء ...
محسوسا ... اكثر الجمهور ... ولا ... الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء ... والاقترانها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة ... لا يبحث ... و ... مبنيا في فصل الملموسات
من الشفاء ... انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
التي هي سهولة قبول الاشكال غير محسوسة ... الالتصاق محسوسة هذا محصول كلام الامام ...
بالتدبر فيه والاطلاع على ما هو المقصود الثالث في الاعتماد وهو
المسمى بالميل عند الحكماء ... وفيه مباحث احدها ان الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في
الحدود ما يوجب لجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما من الجهات ... وهذا ...
الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة ... هو الاول في وجود
الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير
من اصحابنا ... بالضرورة ... فالوا بثبوته ... في حجر ... عن ... ثقيل ...

مدافعا لها و تبلاهما جهة السفل حتى وضع على زق منفوخ فيه تحت الماء أخرجه ميله الى جهة العلو و عند
الزق لا ذكره من ان يتم القسر المدافعة فانها يجب ان يحصل في الوجه بالضرورة دون مبدا المدافعة فالقسر يحصل ها
بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال وانما الثابت او نوجه الى وجوب المدافعة على ما ذكر فيحصل المقصود في
قوله فالقول بان الحركة الاولى لا يوجبها لم يختلف في السرعة والبطوء لا يجوز ان يكون مزيد له
مسافة واحدة بقوة واحدة لما اختلفا في الصغر والكبر الا بسبب بالضرورة فما هذا نوع اختلاف يجب الحركة حتى
يكون ها نوع الكبر اقوى فتوجب بطء الحركة وهذا نوع الصغر اضعف فلا يوجب ولا مبدا لها وهو ليس ايضا فيها
على ذلك المقدار مبدا المدافعة حيث انها تختلف بحركتها زمانا الا ان هذا الاختلاف لا يحصل باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لا تجانسها ولا باعتبار معاوق داخل في الجسم
بكونها مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخليا غيرها فوجب ان يكون في الشدة او البطوء واجاب
عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم ما ذكر ان تكون المدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يثبت المطلوب
والابعاد وامانة شبهتها بها فضعيف جدا ويستنقف في ابانة البحث عن احوال الابعاد على ان لك تقدر
ان لا اطلاع على هذا البحث وقد يحتج باثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الاخر وليس ذلك العائق
نفس المدافعة لانها غير موجودة في تلك الحلقة في حق الحالة الواحدة ولا في الجذب فانه ما لم يفعل في
المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته بالفعل ولا فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك
ان ذلك الفعل هو الميل فيها بحيث لو خلي وطبعه لكان الفعل الذي يجذب كل منهما الى جهته و مدافعتها لما
منعها عن الحركة في تلك الجهة فيثبت وجودها في بعض الاجسام الى جهة مخصوصة وليس ذلك بنفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو
او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان المدافعة الحاصلة مبدا غير الطبيعة والنفوس الفلكية
فانها اي فان مباحث الابعاد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن
في الهواء قسرا مدافعة نازلة و نجد في الزق المنفوخ في الماء المسكن في الماء تحته قسرا مدافعة صاعدة
بالنسبة الى الابعاد وانواع متفرقة بحسب انواع الحركة فعلى تكون كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات
وهل انواعها كلها متصادقة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف
والبعد ام لا بشرط فمن اشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الابعاد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترط قال ان كل نوعين منها غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك
فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة الى الشرق فهو نوع
لفظ مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر انها ست اخذها العامة من جهات
الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان له يدان
جنبان عليهما اليدان ووجه وظهر اي مؤخر راسه وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب وهنه ابتداء الحركة
يسمى يمينا ويقابله يسارا وما يحاذي وجهه والبه وكانه بالطبع ومقابله جاث بجانب يسمى قدامه و
ما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا وقام بكل حد الا نوعيه ما ذكر وقت ثبوتها
على هذه الجهات الست واعتبرونها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع
والتحت ما يقابله في غير اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها الوان فما يقع على الوجه المذكور واخذوا ما
الكاشفة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية لما ظهر على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان ما
جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان المشار بعضها عن بعض هنا موقوف على اعتبار الاجزاء البعيدة في الجسم

فقرة

فقرة الا منتزع الطول سموها الانسان با عتبار طول قامته جهتي هو فوق والتحت والثاني العرض وطرفاه
اليمين سموها باعتبار عرضه بالنسبة الى اليمين والشمال والثالث منتزع العمق سموها باعتبار عمقه
بالقدام والخلف فالاعتبار الذي تشتمل على الاعتبار اللاحق مع ان كلا منها يقع الوضع فان العامة
يتعارفون جهة وان لم يمكن تطبيق الجزء عليها وانه الا انحصار الجهات في الست وهم بعدها ان
مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكره ان ذلك الانحصار ليس بشيء لانا اذا نوهنا الجسم
البعد في طوله باعتبار جوهرته لا باعتبار الجهات الحاصلة فيه على النحو الاتي ولذلك قد يتبادر الجهات فيصير
اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر ولهذا استغلق الانسان صارت فوقه تحتا وتحته
فوقا وينعكس الحال لهذا الجسم بحسب الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حاصل في خلقه وان كان الاعتبار
المذكور محققا بحيث لا يتبدل جهة حقيقية لوجوب جهات غيرها فيه الاختصاص بحسب الاشياء
او وضعا فهم بل بحسب ثخن واحد او وضع فانه لو اداره على ينبغي يتبدل له جهات كثيرة واما الوجه
الذي الكافي مثلا ليس للجسم بعد بالفعل كما قرر انه ليس فيما الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والاجزاء
المفروضة لا نهاية لها في المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة وجهات ست وعشرون بعدد الجهات بحسب
سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقطه زواياه الثمان قال الامام الرازي لما كان الانسان
شاملا للمقدار كما عرفته وجب ان يكون للانسان ذي الخط طرفان هما جهتاه ولا صدر للسطح لذا
كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه الاربعة المحيطة به وان اعتبر السطح مع الخطوط كان اطرافه
التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا ما ليس للجسم المحدود سوى سطوحه واما الاجسام على
ما ليس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة و خطوط اثنا عشر ونقط ثمان فاذا اعتبرت السطوح
فقط كانت جهاته ستا واذا اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة واذا اعتبر معها النقط كانت
ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة و جهاتها بالقوة غير متناهية ولقد عليه بان الدائرة
لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها
فوجب ان تكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فالحاصل من هذا الكلام يدل بعد هذا على ان
جهة الجسم ما به ينتهي بالحس ولكن الجسم الا ما هو متصل اليها او الى قربها كما سيأتي ذكره وايضا
يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على
ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير فقط ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات
اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات والحركات المستقيمة التي يستقيم عليها واما مطلق الجهات
فمساوي الاطراف العامة لكل جسم لم يمكن اعتبار انتهاء الاشارات والحركات اليها وهي واقعة بازائه
الجهات المطلقة منتهى بانها وان لنا حكما بان الفوق والتحت من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان
لانها جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلبها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار
والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فانهما الجهتان لا تتبدلان اصلا فانا اذا تصورنا
صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه في تحت ورجله في فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما واما باقي الجهات فلا تتمايز فيها بالطبع وهي متبدلة بحسب الاوضاع وقد قيل
ان لنا في الفوق والتحت ما يلي السماء والارض لم يتصور فيها تبدل كالاختلاف بالغالب ما يلي راس الانسان الاول
الا انه وقد يعلم بالطبع بانها متبدلان كما لو قام رجلان على طرفي قطر واحد من الارض فان
راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان ما كان الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فيكون
ذلك الكائن فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني وكان ثابتا فوقا بالطبع

٨٥

ليس هذا التقسيم له من منع الخلف المذكور ومعناه ان الرأس له شرف نسبة طبيعية مع الجهة العليا والفوق
ولا شك انا لو فرضنا قطع [illegible] الشمس [illegible] السماء الاولى [illegible] اجزاء الفلك [illegible]
[illegible] ان الجهة الحقيقية [illegible] النفس [illegible]
[illegible] المحاذات [illegible] هذا قسيم لقوله [illegible] الجهة
[illegible] المحاذات [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] السفل [illegible] العلو [illegible]
[illegible] وقد يجمع الامتدادات الست في جسم واحد [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] الابعاد [illegible]
او [illegible] جسم واحد [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] جسم واحد [illegible]
وهم هذا [illegible] الامتدادات الست [illegible] جسم واحد [illegible]
هذا هو [illegible] الابعاد [illegible] الابعاد [illegible]
كما ذهب اليه [illegible] التقاطع [illegible]
[illegible] الفوق [illegible] متحدة [illegible]
[illegible] الاسفل [illegible] فوق [illegible]
[illegible] الجبل [illegible] جنبر [illegible] واحد منها [illegible]
[illegible] الخلاف [illegible] جنبر [illegible] الامتدادات
[illegible] الست [illegible] بالتقاطع [illegible] ان الابعاد [illegible]
[illegible] هذا القول ابعد والقول بالاتحاد [illegible]
[illegible] فصارت الاقوال [illegible] الاتحاد والتقاطع مع [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] العلو والسفل [illegible] بالطبع [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] والقلة [illegible]
[illegible] الاستاذ ابو اسحق [illegible] جوهر [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] النقل [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] الرصاص
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible] الرصاص [illegible]
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible] القول [illegible]
[illegible] الرصاص [illegible] وزن [illegible]
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible]

[illegible]

مثا [illegible] الحالة ان [illegible] مثال كمنه كالسواد [illegible] الظلمة
[illegible] الظلمة [illegible] الاشياء [illegible] الكواكب
والشعلة البعيدة ولا يرى في النهار [illegible] الظلمة [illegible]
[illegible] على الظلمة بل لان الحس [illegible] بالليل [illegible] الضوء القوي كما في النهار [illegible]
[illegible] الضعيف [illegible] في النهار [illegible] عن الضعيف [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] الجبال [illegible]
[illegible] بضوء ضعيف [illegible]
[illegible] هذا النوع [illegible] الظلمة [illegible]
المقصد الثالث [illegible] المبصرات [illegible] اربعة الاول [illegible]
[illegible] الضوء اجسام صغار [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الاجسام الصغار [illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الاجسام
[illegible] الزجاج والشفاف
[illegible] الخطوط [illegible] وقد
[illegible]
[illegible]
[illegible] الضعيف
دون القوة [illegible] الضوء [illegible] بالطبع [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] الضوء [illegible] الاجسام
[illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] النور [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] النور [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الشمس [illegible]
[illegible] النور [illegible] الرابع
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible]

على ما سطب في التقسيم احتج القائم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر من المضيء العالي
كالشمس والنار وكل منحدر متحرك وتبعه الاسم الضوء المضيء في الحركة اي حركة كما في الشمس والمصباح
وينعكس الضوء [illegible] لانه لو كان متصلا الى جسم [illegible] وكذلك [illegible] الوجه
المقابل ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم [illegible] الضوء [illegible] وهو ممنوع
وتجلد بانه [illegible] وجب [illegible] حدوثه في المقابل الا حدوث الضوء في المقابل انما هو للمضيء
بشرط ان تحرك منه ووصل الى المقابل وكذا ان حدوثه فيه [illegible] مقابله حتى قال كالشمس مثلا
يخيل انه منحدر من العالي الى السافل [illegible] لو كان [illegible] او وسط السما [illegible]
لكان انه يحدث في القابل المقابل دفعة وكان [illegible] في الجسم القابل [illegible] في المضيء
الا انه [illegible] وفي محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل اخر زال الضوء [illegible] وحدث
في ذلك الاخر [illegible] انه يتبعه في الحركة وسعد في الجسم الاول الى الجسم الثاني وكان في الضوء
يحدث في مقابله المستضيء الذي وقع عليه الضوء [illegible] كما يحدث في مقابله المضيء بذاته والمتوسط
الذي هو هذا المستضيء بالغير بشرط [illegible] حدوث الضوء [illegible] هذا المستضيء اعني
الجسم الذي انعكس اليه الضوء [illegible] ان ثم انتقالا وحركة للضوء في المستضيء الى المنعكس اليه
فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء [illegible] ويرد ايضا عليهم الظل نقضا [illegible]
[illegible] فانه متحرك [illegible] ومنتقل [illegible] مع [illegible] على انه ليس جسما [illegible]
[illegible] عن موضع [illegible] على حسب [illegible] الكلام في الضوء ايضا
[illegible] بطلان كون الضوء جسما [illegible] ان الضوء ليس جسما بل كيفية في الجسم
[illegible] ظهور اللون [illegible] ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل [illegible] بحسب القرب والبعد من الطرفين [illegible]
[illegible] المراتب [illegible] الظهور الاول [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ليس [illegible] زائدا على اللون الذي [illegible] فالضوء هو اللون الظاهر
[illegible] زائد عليه [illegible]
المستنير [illegible] اللون المظلم [illegible]
[illegible] مع المستنير [illegible] حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور
التام للونه [illegible] الابصار [illegible] اللون [illegible]
[illegible] ان [illegible]
ان [illegible] الضوء الذي هو
هذا [illegible] اللون [illegible] الضوء [illegible]
[illegible] السواد [illegible] قد تكون مضيئة مشرقة [illegible]
[illegible] الضوء [illegible]
[illegible] القابل [illegible] الضوء
زايدا على اللون [illegible] الالوان [illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الامام الرازي
[illegible] ظهور اللون [illegible] الضوء [illegible] اللون [illegible]
بالظهور [illegible] الظهور [illegible] ظهور اللون

عند الحس

عند الحس [illegible] لان الضوء [illegible] عبارة عن اللون
[illegible] ظهور اللون [illegible]
الامور [illegible]
[illegible] الظهور الذي [illegible] وهذا ضعيف جدا [illegible] الضوء
[illegible] السواد [illegible]
[illegible] فالمعتمد [illegible]
على هذا القائل [illegible] في الظلمة [illegible] ضوء [illegible] لونه [illegible]
[illegible] في الظلمة [illegible] الضوء [illegible] الضوء بدون اللون
كما قد وجد [illegible] اللون بدونه [illegible] السواد [illegible] وايضا لو كان الضوء
[illegible] اللون [illegible] الضوء [illegible] احتج القائل بان الضوء
هو ظهور اللون [illegible] زايدة عليه [illegible]
[illegible] بزوال الضوء [illegible] الاقوى [illegible] وغير [illegible]
[illegible] في السراج [illegible] السراج [illegible] ضوء [illegible]
[illegible] الشمس [illegible] الغاية [illegible]
[illegible] زوال [illegible] الضعف [illegible]
[illegible] الظهور [illegible] الظهور
[illegible] زايد [illegible] بنور السراج [illegible] ضعف [illegible]
الظلام [illegible] السراج [illegible] الاشياء [illegible] ظهور الوانها عند الحس كما ان
زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا [illegible]
[illegible] بحسب [illegible] اختلاف [illegible]
[illegible] بحسب اختلاف [illegible] الضوء [illegible] زايدة على اللون
وظهوره [illegible] عند انعكاس [illegible] الاقوى [illegible] ان يكون
[illegible] في ضوء السراج المقصد [illegible] في مراتب
الضوء [illegible] هو الضوء [illegible] هذا الاسم [illegible] جسم
المضيء [illegible] كالشمس [illegible] الكواكب [illegible] مستضيئة
مستضيئة [illegible] ضوء [illegible] مضيئا لذاته كما في القمر ووجه
الارض المستضيئة بضوء الشمس [illegible] الضوء بالنور [illegible]
[illegible] في الجسم [illegible] هو الظل [illegible] على وجه الارض [illegible]
الاسفار [illegible] الهواء المضيء بالشمس [illegible] على وجه الارض [illegible] القمر
المستنير بالشمس فالضوء [illegible] جسم [illegible] المضيء لذاته [illegible]
[illegible] الظل [illegible] الهواء المضيء [illegible] على وجه الارض [illegible] مقابلة
القمر [illegible] الضوء الاول [illegible] فالضوء الاول هو [illegible] المضيء لذاته والضوء [illegible]
هو [illegible] مقابلة المضيء [illegible] الضوء الذاتي [illegible] الضوء الاول [illegible]
[illegible] الشدة والضعف [illegible]
[illegible] المستضيئة [illegible] الشمس

البراهة [illegible]

[illegible] العلامة [illegible]

٨٧

الواقعة في جوانبه او الحاصل في البيت اقول والحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال هو
الخزانة لان الاول مستفاد من المقتبس بالشمس والثاني مستفاد من الاول فلا جرم اختلف احوال هذه الاظلال
لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه ان الظل الذي تراه يختلف في البيت شارع
وضعفا بضوء الكوة الى الشمس اشالاعنه وكونها كانها كالكات الى كان الظل الكامل في البيت اشد
واقول ولما كان ذلك الظل اضعف وضعف الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف
الى غير النهاية الا ان الامور متحققة في حد اقل حصائل انعدام الكوة بحسب مراتبها في الصغر
والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في الظل المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة
كما مر ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يضيء مضيئا المقصد الثالث على تكيف الهواء
بالضوء اولا وانما اورده هنا لان ما ذكر في المقصد الثاني من مراتب الظل موقوف على كيف الهواء
بالضوء فهم منه وجعل شرط الا شرط الكيف بالضوء اقول ولا لون للهواء لكونه لشيء في الشفاف
قبل الضوء لا نعقاده شرطه ولما كان تقابل من قول قدوة ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم
بان كان اللون مشروطا بالضوء ايضا لا دار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون مشروط للآخر
والاول دور معية فلا امتناع فيه كما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين وسيطلعك الى
سلطان قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد تجاب
عنه بان ذلك لله جزاء البخارية المختلطة به اي بالهواء والظلمة في الهواء الذي الكائن من الاجزاء
الدخانية والمائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ونقل الامام الرازي بانه
لم يرد ذلك من الهواء لما كان ارسطو كان الضوء الحاصل منه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي الاثنين
الجو ذكرا ضعف ولما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقول لكن الامر بالعكس واحتج
على امتناعه بالهواء بوجوه ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب
التي في خلاف جهة الشمس لكن الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينقل على ذلك التقدير ضوء
اقول منع من الوجه الاول قال احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اي بالهواء كما يحس
بالهواء المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز
ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون الكيف بالضوء وعدم كافيا في رؤية المتكيف بالضوء
الضعيف والهواء ان لم يكن ملونا بالكلية ولما لونه ضعيف جدا حيث يكون لونه اضعف مما الماء و
الا حجار المشترك فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفاية في قبول الضوء لاجل قبوله له
شروطا باللون المقصد الرابع في انه هل ينتقل الضوء بانفراق الا نبذ الا ويقع على
بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء لطيف ينفصل من بعض الاجسام ويكاد ينتشر لونها وهو ما حكي
ذلك الشيء المنفرق انه الاجسام المنيرة لذاته ويسمى شعاعا كالشمس والقمر والانوار المنعكسة
وانما هو عرض ويسمى بريقا كما للمرآة الا حاذت الشمس والبريق الذي ينعكس عنه النور
الى الضوء فان الشعاع والضوء ذاتيان لجسم والبريق والنور عرضيان النوع الثالث
من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات وفيها مباحث
المباحث النوع الثالث فيه الفصل الاول في الصوت قد وصل الى الحرف لكونه معروفا مستغنيا
عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت ذكره في النصور كيفية المحسوسات الا انه قد اشتبهت
عند بعضهم ماهيته بسبب القرب او البعيد لنقل الصوت هو التموج الى تموج الهواء وهو سبب القريب
وسبب الصوت هو القرع او القلع معهم منه سببان له بعيدان وان ذلك كما اشرنا اليه ثم ما بينه

معا جهة وقعت نتيجة قيام الوصف الواحد بالكثير وانه لا يمكن ولا يمكن ان يقوم بكل جزء منها
صفة على حدة وقع فاما ان يكون كل واحد من الاجزاء فاقد الحيوة مشروطا بالاجزاء وبغير التقدير
لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بالآخر وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به
مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي الاجزاء في الجوهرية
وتفاوت في الكيفية وكون الحيوة ان عرضا ما موقوف من احد الجانبين فقط بحث اولا بعض
ان يقال ان قيام الحيوة به مشروط بالآخر وهو المطلوب ثم عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب
عن هذا الاستدلال انكر ان لا ترى ان الجنان حيوة واحدة بالجزئين معا انها لا تقوم بكل واحد
منها فذلك مما لا شك في استحالته لكن هنا قسم آخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة بالمجموع من حيث
هو مجموع وانه لا ثبت به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان الوصف الواحد
قيام لكل منقسم منقسم بانقسامه الى كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت من ان
الدور المعي ليس باطل فنختار هنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين مستلزم قيامها بالآخر
ولا مثلا زمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط
بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيامها بالحيوة بالآخر فلا دور اصلا ولئن سلم ان حاد الاشتراط
من احد الجانبين فقط ومع ذلك الترجيح بلا مرجح كما ذكرتم في الاول ولعله قابل بها ايضا
ان اريد انه لا رجحان في نفس الامر لاحد الجانبين في نفس الامر منع لم لا يجوز ان يكون هناك رجحان
ثابت في احد الجزئين اوجد لم يعلم وذلك والحكم وادعاء اولا رجحان عندنا لم يلزم
لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفس الامر فلا يبطل لما كان الاشتراط من احد الجانبين
فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة
باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاول مشروط
بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وكفى بها رد المقصد
الثالث في ما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والا لوجب وصف الجماد
بالموت تصف بها وعلى التعريفين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل
الموت كيفية وجودية كلها لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يكون
بمعنى الايجاد لا يتصور الا في الموجود والجواب ان الخلق هنا معناه التقدير دون
الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الموجودات النوع الخامس من الانواع
الحسية العلم وفيه مقاصد ستة المقصد الاول العلم لا بد فيه من اضافة الى نسبة مخصوصة بين العالم
العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو ما ذكرنا
من الاضافة والنسبة الذي تسمى في مباحث المتكلمين التعلق هذا القدر المسمى بالتعلق لا بد
منه في كون الشيء عالما بآخر ولم يختلف فيه بوليك فلذلك اتفق جمهور المتكلمين عليه وقيل
هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والعالمية حالة من الاحوال وهم الذين عرفوا بانه
صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار في تعريفه منذ اكثر فلا تغفل وعلى قول
هؤلاء هنا اي في العلم وهو ذلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق الثابت والثالث العالمية ان
العلم الاول هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال مندرج واثبت
فالحاصل فقط او العالمية فقط فيها ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لا حدها وامالها
معا فيها اربعة امور العلم والعالمية ونفاها وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود

الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة والمراد به ان الصورة الحاصلة علم [illegible] ويدل عليه
انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك وقع لحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول
ليس من مقولة الكيف واما ما ذهبوا اليه من ان العلم هو الوجود الذهني لم يتحقق ما هو من كيف [illegible]
موقوف بحسب الخارج كالمسافات وكثير من الجهات لبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها و
لا يكون ذلك الا بتحققها ولا شبهة ايضا في ان [illegible] العاقل والمعقول تعلق بخصوصها كالمحسوس والتعلق انما
يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعدوم ههنا
في الخارج فاذا ان ثبوتها في الاول الموجود الذهني وهو اي ذلك الاول الموجود في الذهن
هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار
قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار ولو كان العلم في المعلومات المعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون
العلم بها من المعلومات كذلك لا لاختلاف [illegible] حقيقة واحدة نوعية ثم ان الاول الموجود
في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون له ما هية التي انصفت بالوجود الذهني متصفا بالوجود
الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون له ما هية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار
المطابقة يلحق الاول اي الوجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون
ونظايرها فاذا ما هية اذا وجدت في الخارج ولم يكن في الذهن بوجوده بحسب هذا الوجود ونخصه
فلا يحكم عليها الا على كونها موجودة في الذهن ويمكن ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة
والاول مطابق على معنى ان الوجود الذهني مجرد حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو ومن حيث الخارجية
يحكم له مطابق في الخارج وان لا يكون ولكن العقل ان اجرى عليه احكاما خارجية حادثة
او كاذبة وهذا الوجه انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا يحكم عليه الا بما يمكن
للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية اي لا بان يتصور وقوعه فيه من حيث انه في الذهن فيحكم عليه
باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير
ذلك من اشباهها ويسمى تلك كلها معقولات ثانية ولحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت
في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وما لم يحكم عليها بامور لا يعرض لها الا في الخارج وهي المسماة
بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا يعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم
من تصورها مرة ثانية ليلاحظ وجودها في هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لو لم تكن الماهية من حيث
هي هي عارضة لها في الوجود بل يصح ان يحكم بها عليها في كل واحد من الملاحظتين واما سميت
العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة
في الذهن اذا اخذت من حيث انها ذهنية كانت ممتنع الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة
الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن صيرورتها ذهنية
فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يكون الا حال وجودها في الذهن
قال المتكلمون هو اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول
ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم منه السواد والبياض وذلك متضادهما يكون قد حصل
في ذهن السواد والبياض فلكان الذهن اسود وابيض لانه لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل
فيه السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد
وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا مع علمنا بالانتفاء بالضرورة وتجويزه

مكابرة

مكابرة محضة وجوابهما اي الوجهين عن الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية
السواد والبياض اي الماهية الموجودة بالوجود العيني الخارجي فالوجود الخارجي الذي هو مصدر للاثار
ومظهر للاحكام لها اما ماهيتها الموجودة بالوجود الظلي الذهني فالوجود الذهني لو كان حقيقة اباحث
الوجود الذهني انه لا شك في تميز الا الصورة العقلية المسماة بالوجود ظلي [illegible] ايضا انها
فالوجودات الخارجية المنتقضة بوجودات اصيلة في الخارج التي تكون موجودة الخارج باستناد
مستقصية يحل بها كالبياض لا يكون الجسم اسود وابيض وتلك التضاد من قبيل الوجود
العيني بحيث فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو متصف منه قطعا ولا اجتماع المتضادين وجوابه ان
ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم الممانع من الحصول
الذهني اما الماهية لو ليس بها ما امتنع حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في ما بين الشيئين غلط
وانما نشأ من اشتراك اللفظ فانها لا تميز العقل بما يطلق على الاول المعقول الذي هو الماهية الموجودة
بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الاول المعقول وهو الموجود الخارجي مطلقا او وجودا
وبني عليه اشتراكها في الاحكام كلها وقد بني كثير منهم ذلك الغلط ذرايعا جعلوا اي الحكماء العلم
امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة وقد بانه يلزم منه ان يكون لكل شخص انسان ان
عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عالم والاقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة
مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها والا فليس بمدرك ولا نحو ان العالم ان العلم
بالتعقلات دون الاحساسات كما دل عليه الباقي ان ابن طلا الامام الرازي في المباحث المشرقية
هو ابن سينا ان حقيقة العلم تجب بين ان يكون البارئ تعالى عالما و مفتقرا الا مفتقر
كونه اذا ثبت ان العلم التجرد عن المادة وحيث في الدراج العلم فا مقولة الكيف بالذات و فا تمتد له
المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته والغيرذاته ليس الا
حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث ذكر
ان العقل البسيط الذي للواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة ولكن
في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجودنا لذاتنا والاشياء وغير
ذلك من سائر الاحوال النفسانية فلكل شيء شرف على تصورها حقيقة العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى
ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ان يحصل الكل الوجداني التصديقية والعلم بسبب عدم هذه الاشياء
عبارة عن غيرها من الفروع والتصديق يكون كذلك دائما لو كانت عدما لكانت عدم ما ينافيها وهو
اما الجهل البسيط الذي هو عدم ان يكون العلم عدما فيصح يكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل
المركب وهو باطل ايضا لخلو الجهل عنهما كما ان الجماد لا يتصف جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة
لانا نقول نتعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا
يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة في النسبة الى احدهما
دون الاخر ولذلك يمكن ابطال كلامه بما ذكره الرازي وجوديا اما حقيقيا اضافيا اما كيفية نامية
[illegible] الصورة اما عدم في مجرد الدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم فيه لذلك
الرسب فان العلم ليس نفس حصول ماهية من الاخر بل هو حصول ما هو ان حصول ماهية المدرك
للقوة المجردة والجماد ليس ذات مجردة فيها هذا الحرف فان العلم ليس نفس الحصول وانما يكون
امرا اخر مغايرا للصورة فذلك قائم بها علمه ولا ان قال به جماعة وانا الحا قائمين فلا يشتبه

في قوله بحصول الصورة الى ... [illegible] نشأ على العلم لا ... اضافة الى المحقق الطوسي [illegible]

والعلم ان كان ... [illegible]

هذا التوقف [illegible]

[illegible]

ثم نمنعها فانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وانما
النزاع في انه هل يعتبر فيه امر آخر غير الاضافة ام لا فالشعور اما اضافي او حقيقي ذو اضافة او مجموع كذلك
فلا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما في المحصل وتلخيصه ولو تحقق ذلك فانما يدل على ان القائل
بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته اذ يلزم ان يحصل
في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته فيلزم اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين واما حصول ذات
قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد وهذا حلول احدهما
في الآخر وتارة بان علم الشيء بذاته وصفاتها علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا
حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود
العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول دون العاقل كيف تتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان
الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين فلا بد من التغاير بالاعتبار كما في تحقيق النسبة الى مثل
ان النفس من حيث انها عالمة تكون مغايرة لها من حيث انها معلومة
لكن تكون معلومة بذلك ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان
العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات
الخارجية فانما يندفع عنه اما بما صار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي والحكماء
المشرقية والتزم ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية كما عرفت في بحث الايجاد واما بان
الاضافة يتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجودها في الخارج ولا في الاذهان
المقصد ... العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم
يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين على سبيل التفصيل فلولا خلاف
في العلم الواحد ... اربع مذاهب الاول بعض اصحابنا والاوائل عن
يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد يتعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس
للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم عليهم ان يجوز ... ذلك القدرة
فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على ... مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها
بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي
الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا ... فيلزم من جواز
تعلقه باثنين ... تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد
بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفت انه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر
ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا ... على ان القدرة الواحدة
الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين ... ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا
... هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو انه لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ... وانه باطل بالاتفاق
... في حقيقته اي مجموع العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا
العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر ولو علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور تمام العلم باحدهما
مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور شتى
وسائر ... ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فانه تعلق

بالفاعل

بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد
التعلقات لا يقتضي تعدد الذوات ... مع تعلق لخصوص
... مع تعلق آخر الثالث مذهب ... من الاوائل وموافقه لا يجوز
تعلقه ... العلم الواحد بمعلومين الا بالمعلومين المتلازمين ... احتجاج النظرين ...
انه ... ويجوز تعلقه ... فالمذهب الاول والثاني ...
على ... وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن احتجاج النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا
... الا بالمعلومين النظرين بنظر واحد كما تعلقها بعلم واحد فانه لو لم يكن العلم بهما واحدا
لكان نظر واحد ... لو لم يجز تعلق علم واحد بهما معا ... المذهب
الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي
كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالعدم والحادث والسواد و
البياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه لانا نفرض
جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا
انا نلتزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع لان القائل
ان يقول انما نقول ... جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور
ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله توضيح ما ذكرتم ان المعلومين اللذين يجوز الانفكاك
بين العلم بهما ... بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك ... يجوز الانفكاك ولا استحالة
في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ... ذلك ... جواز
تعلق علم واحد بذلك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى ... وبعض الصفات بان
يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالميتين بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه
لو تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات
المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات
متعددة لله ... وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه ... في الاستدلال
... ايضا ... مع جواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين
منع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية ... مما لا يجوز انفكاك
انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمضاف فان العلم بمضاف من حيث انه مضاف لا يكون
الا مع العلم بمضاف الآخر ... وكذا الكل والجزء والاختلاف والتماثل وسائر الاضافات فقد
يتعلق بهما علم واحد اذ لا يجوز تعلقه بها اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة وانه اذا لم يصح ما ذكرنا
من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي
كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت
الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما
الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة
يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام
نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان
الا احدنا لا يعلم علمه ... لكن ذلك ... البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه
ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه كما ذكرنا من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية

او يكون هو

علوم بجواز أن يكون عدة من جملة المعلومات معلومة بعلم واحد بل استبعد أن كل معلومين منها [illegible]
نزولا عن ذلك لفاعل منها واحداً معلوم غير متناهية بما يتعلق وانه مع الوجدان [illegible] ان يشهد
بكونه كذلك والجواب أما أولاً فلأن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم لأنه قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به
الا لغفلة الغفلة الذهول عنه واما ثانيا فلأن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه
الا بالتصور مرة ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى
يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار والأمور في ذلك من معلوم واحد ومعلومات
[illegible] قد تجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريباً من الحصول [illegible] الى
تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى واما قوله [illegible] نقضه الآمدي فانه قال في الجواب
الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة التي هي التعلق
لا تتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم
بظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالماً بعلمه لا يزيد على قيام علم
بنفسه [illegible] لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي
من العلم بجزئه الآخر ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي أن الخلاف متفرع
على تفسير العلم فان قلت انه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم
واحد بمعلومين وان قلت انه صفة ذات تعلق جاز [illegible] العلم صفة واحدة [illegible] تعلقاته [illegible]
التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة [illegible] الصفة متكثرة في ذاتها [illegible] واعلم أن الجواز الذهني
لا نزاع فيه و الجواز الخارجي [illegible] العلم صفة ولو تعلق
[illegible] معلقة بامور متعددة [illegible]
[illegible] تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو [illegible] الذهني وليس يلزم
منه الامكان بحسب نفس الامر [illegible]
والاستدلال على امكانه [illegible] بأن العلم المتعلق [illegible] ان لم يكن هو
بعينه متعلقا بها لم يكن متعلقا بالمضافات [illegible] المضاف [illegible] المضاف المخصوص
وان كان متعلقا بها فهو المطلوب [illegible] المضاف المخصوص [illegible] متعلق بها والعلم بها هو موقوف
على العلم بها معا [illegible] علم واحد علم به معلومان [illegible] أن العلم [illegible] فالتعلق
جاز تعلقه [illegible] العلم [illegible] بمجموع من حيث هو هو [illegible]
[illegible] الخلاف في تعلق العلم الواحد [illegible] على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية
هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما
سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه
فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة الاكثر منهم هو اي الجهل
المركب ليس ضد العلم بل هو مماثل له [illegible] الا بالاضافة [illegible]
[illegible] بينهما [illegible] المتعلق [illegible]
مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق [illegible] في حقيقته

المقصد

الكسب لان النسبة [illegible] يكون خارجا والاعتبار بالامور الخارجة [illegible]
[illegible] الاختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكا [illegible]
[illegible] زيد بها [illegible] حالة [illegible]
[illegible] لا تختلف [illegible] الذات [illegible]
[illegible] الانقلاب [illegible]
[illegible] اتحاد الذات [illegible] ذكر الشيخ [illegible]
العوارض والاستدلال [illegible] المطابق [illegible]
[illegible] المذكور اتحاد العلم والجهل المركب [illegible] الذات [illegible]
الا اختلاف الا بالعوارض [illegible] المعارضة المطابقة [illegible]
او صفات العلم والجهل المركب [illegible] الصفات الا [illegible]
[illegible] صفات النفس [illegible]
[illegible] صفات العلم
حصوله بالنظر الصحيح [illegible] غير مقصود في الجهل المركب [illegible]
[illegible] المقصد الرابع الجهل يقال
[illegible] البسيط [illegible] هذا العلم
[illegible] الجهل البسيط [illegible]
[illegible] التصور [illegible] العلم تصورا كان او تصديقيا [illegible] التصور [illegible]
[illegible]
[illegible] التصور الاول [illegible]
[illegible] التصور [illegible]
[illegible] التصور [illegible]
من السهو والجهل البسيط [illegible] والفرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال
الصورة عن المدركة [illegible]
[illegible] الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات [illegible]
[illegible] الجهل البسيط [illegible] مع العلم [illegible]
[illegible] الجهل البسيط ضدا للجهل المركب [illegible]
[illegible] النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم [illegible]
العلم [illegible] النوم [illegible] العلم [illegible] الامور المذكورة

المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة [illegible] الشيخ الاشعري [illegible]
[illegible] المسموعات [illegible] الابصار [illegible]
[illegible]
[illegible] الحواس [illegible] العلوم [illegible] الجمهور
[illegible]
[illegible] الاولى [illegible] الابصار [illegible]
[illegible] بين العلم [illegible] الصوت [illegible] العلم [illegible]

ولكم الإشكال انه يجب فان ذلك التوقف الوجداني لا يمنع كونه ادراكا ادراك الحواس علماً فانه
ليس من العلوم المستفادة من الحواس قالوا اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة
جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية شاملة للاقسام المتخالفة
بالهويات لا بالحقائق الخلاف انما هو في ان مطلق ادراك الشيء ادراك الحواس هل هو من مطلق ادراك المسمى
بالعلم اتفاقا او لا واتفاقا من اطلق لها باشتراك ما زاد او اطلق لفظا راجعا الى ان لفظ العلم اسم
لمطلق الادراك او لنوع منه لا يقال يكفينا في نفي العلم الا خلاف بالهوية لجواز استناد الفرق
اليه فذكر الخلاف النوعي لمزيد الاستظهار وانما قال بالجمع استبعاد الى ان استدلال
الحكم الى الجمهور لو كان العلم متعلقا بالمتعلق الا ادراك الحس بطريق آخر فيه الحس وهو باطل
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من غير سبيل
الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا هاهنا لم يدركه بالبصر
فيجد فيها ونا ضروريا فعدم امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي فذلك
لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور
العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية تنافي الخارجية مع التساوي في الماهية بوجوه الاول
انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول لجواز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور
الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا
الحال في المتحيزة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة الماء بخلاف الصور العقلية فتجاوزت
في المحل فان النفس لو كانت خالية عن العلوم كان تصورها للشيء والتقابل [illegible] جدا جدا ولو
اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها لما يشاكلها ويشهد [illegible] الثاني انه تحل الكبير والصغير في الصور
العقلية في محل الصغير منها معا وذلك لقدرة النفس على تخيل السموات والارض والجبال و
الامور الصغيرة بالارض معا بخلاف الصور المادية فان العظيم منها لا يحل في محل الصغير بحجم
منها الثالث لا يمحو الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية كالكيفية الضعيفة لا يزول وانتفى
المدرك بسبب حصول صورة الكيفية القوية بها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى في
الحال عند حصول الكيفية القوية بها الرابع الصورة العقلية لو حصلت في العاقلة لا يجب
زوالها ولو زالت يسهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية
فانها واجبة الزوال في الآلات العنصرية لاستحالة بقائها ابدا ولو زالت امتنع استرجاعها
الا بمثل السبب الاول ومن الفروق بينها ان الصور الخارجية محسوسة بالحواس الظاهرة
بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا ان معنى كون
صورة الانسانية المعقولة اي كليا او من الاوليات انه اسم للانسان مثلا الا وله معنى اشتراك
اللفظ فرق مثلا اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ بازاء كل منها على حدة او هو
اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاق عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو
الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي بها ماز الافراد
بعضها عن بعض [illegible] لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة
عنه فالنفس انما [illegible] من صورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة
والمشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون

مطابقة لزيد وعمرو وبكر وسائر افراده والمراد بالمطابقة انه لو تحقق في الخارج واحد من تلك
الافراد لكان فقط ذلك الفرد وتجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اي صورة المعنى المشترك
بعينها الا ان الحاصل منه الان في ذلك الواحد الان مجرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف
الافراد التي تجرد عن المشخصات عن الصبي واحد منها الى النفس فانه وصل منه [illegible] الافراد المجرد
عن العوارض لم يحصل منها [illegible] فانما حصل عنده ما اثر له ولو كان [illegible] سابقا العكس
الحاصل منها ولو كان الحاصل من غيره اولا كذلك مثلا لكان الاثر الحاصل في النفس الحاصلة الى
بالتجرد عن المشخصات صورة لا تكون سوى صورة الانسان هذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة
بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحاصلة في النفس العاقلة صورة جزئية معروضة
لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك تمتاز عن الصورة الانسانية الحاصلة في نفس
اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها
لو اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كافراد زيد وعمرو والمطابقة
[illegible] وجزئيتها باعتبار انها [illegible] في الخارج تشخصت بتشخص
فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها
محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كون الصورة العقلية تطابق
افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا من جانبين فيلزم ان
يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد
كليا في التعريف الاول [illegible] لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات
متالية غير متناهية في الوجود لا حد لها واعلم ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية
انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد تطبيقه على سائر الكليات فينبغي ان
يخصص التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او يجعل ما عدا المعنى
المشترك من افرادها من المشخصات في التجريد عنها [illegible] والمعنى الذي ذكره هنا في الكلية
[illegible] المطبوع بها اي بالصورة العقلية او كلي فاذا وصف الصورة بالعلم كان مجازا على معنى
انها صورة كلية بما علم بها وهذا الامر الذي يلوح من كلام [illegible] في الصور الذهنية انها وجه الماهية
للمعلومات بل يرى انه صورة ذهنية قائمة بها [illegible] ويوضح الكلام ان القائلين بالصور
فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات
من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر
وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة
للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية
اشباح وامثال للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني
بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان [illegible] مثل النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد
فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها والاتحاد
بينهما [illegible] كما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان
تلك الاشباح والامثال ليست محمولة على افراد المعلومات بل الصور بل المحمول عليها ماهيات
المعلومة بها فاشار الى ان القول بالصورة العقلية كلية انما هو للمعلوم بها [illegible]
على مذهب هؤلاء [illegible] المعلوم والعلم عندهم متغايران ذاتا فقوله [illegible] العلم [illegible] الصور

الذهنية ارتبط بما ذكرنا فان قيل ان العلم غير الصور الذهنية اما و ان المعلومات لا متميز بل هي
صور ذهنية فالقول ان لا متميز كما علم بها تحصيل ان قيل ان المعلوم غير الصور الذهنية ولو فرض
العالم لا ينظر الى المعلوم مع ان ... كما يشهد به كل فطرة سليمة قلنا
وغير ... الامر ... علي راي النزعة الثانية نظر ... على ذلك كله حيث ...
كما في المقصد الاول من هذا النوع الذي بين الصورة الذهنية من العلم والمعلوم ... لا ...
ما هو ... وعلم ... في الخارج ولا سيما انا لوانا علمنا ... بينها وبين تعلق وارتباط وخصوصية
ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير الا مع ثبوت كل من المتغايرين في ... ولو
ليس المعلوم هنا في الخارج ثبوت في الذهن فالصورة الذهنية هي ما به المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات
ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس
هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج هنا الى زيادة بيان فاستمع لما نتلو عليك ان قلنا
كان المعلوم مغايرا للعلم واوردنا ... ما في الذهن كان حصوله او حصول المعلوم وثبوته في الخارج
لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ولا ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج
... ان موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه ... في الوجود وهو ينافي الكلية
فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا ولو اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة
بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان هو الصورة
كالارتسام في ... العقل الا انها في القوى العاقلة ارتسام ما عليها نظيرها كارتسام الاعراض
في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشياء متعينة يستحيل اتصافها
بالكلية وهو الارتسام في ... العقل يثبت الوجود الذهني للنفس انما هو الارتسام بعينه
لا بشابه على ان لا يكون في ... النفس الناطقة ثبوت فيها لو ارجعنا والا لا ... وهو انما هو
نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون
نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الحكم الا بحقيقة الخارجية عليها و يتحقق النسبة بينها
وبين العالم بها ولو لم يكن ارتسامها بعينها كان ارتسامها علما و تحد العلم والمعلوم هناك
ويكون المعلومات متصفة بالكلية كما اتحادها بالعلم و هو المطلوب هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
ومن الذين لا يعلمون في فوضهم يلعبون المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو
ان ننظر الى الاجزاء و ... الى الاجزاء المعلوم و ... تحسب الاجزاء بان تلاحظها واحدا بعد
واحد والى اجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة ... ما
في ذهنه دفعة واحدة وهو الى ذلك الشخص المسؤول قصودا اولا في الزمان بحوله لانه عالم
... بانه قادر عليه ولا شك انه عالم باتصاف علم الجواب يتضمن علم ... ذلك الجواب لان العلم
... يتوقف على العلم بكلها طرا ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيلا يلاحظ
اجزاءه واحدا بعد واحد ثم ... حال ما قيل ... انه ... مبدا التفاصيل الكاملة ...
الكل والتفرقة بين كل الكاملة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الاجمال الثابتة قبل السؤال
وهي حفظ التفصيل المتوقع على التقرير ضرورية وجدانية لكن في حالة الاجمال المستفادة قبلها بالفعل
ليس حالة الجواب حاصلا بالفعل بل ... كل حالة تقول على الاستحضار وتفصيلها بالتحصيل
كسب جديد فهناك نوع تحصيل و في حالة الكاملة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم
تام بالجواب لم يكن حاصلا قبل و في حالة التفصيلية حالة الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا

ومن هذا ... كان تفاريق ... وشبهه ذلك ... تعالى ... دفعة فانه يجد ... منه الكل جمع ...
الاجزاء ذلك الشيء ... وما ... باذن الله ... واحدا وا ... حد فيجد الاجزاء وبعضها اجزاء
بعضها عن بعض فالاول ... الاول ... اجمالي والثاني ... تفصيلي والفرق بينهما يعلم بالوجدان
نفس ... البديع ... النسبة الى ... ما على ... البعيد بالقياس الى ... كانه في ثبوت مثله
الاكثير بها ايضا نقل الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي منع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون تلك الصورة مطابق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الامور المختلفة صورة على حدة ولا يمكن علم التفصيل الا كذلك اعني ان يكون للمعلومات المختلفة
صور متعلقة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و فساده ما ... به انه قد يحصل الصور
المتعلقة لامور متكثرة كاجزاء المركب ... دفعة كما في التصور حقيقة المركب من حيث هو ... ذو
مرتبة في الزمان كما في تصور الاجزاء واحدا بعد واحد فان ... واحدا ذكر هو من العلم الاجمالي
والتفصيلي ... ذكرنا. في حصول الصورة فان دفعة ولو مرتبة فلا ... ليس ...
... هذا ... لا يكون حالة متوسطة بين النوع المجتمع الذي هو حال الاجمال وبين التفصيل
الذي ذكر هو حال التفصيل لان ... الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع
بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فقط الى ... بل تفصيل بحسب
الحقيقة و ... في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها في نفسه
الى المعلومات ... واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتب
على التوهم ... ما لو كان الجواب حقيقة ... و ... الى ... و ... جوابا لذلك السؤال
والمطلوب عقيب السؤال هو ذلك الاخير و هو مطلوب بالتفصيل واما المتقدم فهو مجهول بتلك
الحالة و ... ذلك انا لو اعرضنا ... في النفس ... انها ... البداهة فان لا ريب انها تعلم
كونها ... معلومة تفصيلا و حقيقتها مجهولة الا ان ... بطريق اخر فبطل ما قالوه و ظهر
ايضا ان العلم الواحد لا يكون ... معلومات كثيرة اخرى ... ان العلم الاجمالي ...
انكار ... للاكتساب في التصورات ... انه لو علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة
واحدة ... من صور متعلقة بحسب كل الاجزاء والعقل ... متوجه قصدا الى ذلك المركب
دون الاجزاء فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون ... عنها الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل اليها و ... حاصل ... بالبال ملحوظ قصدا ... بعضها عن بعض ... ما لم يكن
ذلك الانكشاف حاصلا في الحال الاول مع حصول صور الاجزاء في الحالتين كما قيل انه
قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المطلوب وانه لو كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان الاجزاء
معلومة ... بلا قصد واخطار ولو تعلق بالاجزاء كان العلم بها على وجه ... واكمل من الوجه
الاول فالعلم بالقياس الى معلوم ... ان احدهما لكلا ... والاخر ... تفصيل كما ذكرنا وقوله
المطلوب عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب فانه الكلام ... لو كان المركب حاصلا في
الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ... بالاجزاء ... تفصيلا ... في
وان ما قوله العلم الواحد لا يكون الا ... معلومات كثيرة ... انا قلنا كل ... هو
... الى ... على ... الشيء ... يكون معلومة ... بحال
من الكالة الا باعتبار مفهوم الشيء ... فان العقل حل هذا المفهوم الى ... فلا فائدة

لكن الاولى ان يقال حتى لو كان الحكم عليها و بحسبه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ اجمالا و يهمل الملاحظة فيحكم
عليه لا على افراده و قد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على كل الافراد دونه
ويكفي في ذلك التي قررناها مضبوطة مذكورة فانها ينفك عن [illegible] وقال الاول العلم
الاجمالي على تقدير جواز ثبوته [illegible] حيث ثبوته لم لا يجوز القاضي وابو المعتزلة و شيخ كثير
من اصحابنا وابو هاشم والجبائي انه لم يشترط في ثبوت العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل لامتنع عليه
تعالى واذا فلا يمتنع فالمسائل يتحقق [illegible] علم ما عداه بالمخلوق وهو العلم الاجمالي فلنا نعم
وهو الاوحد العلم التفصيلي [illegible] هو العلم المقرون بالجهل و هذا المقيد [illegible] منه و ما يحله فالمنع
منه تو هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب توارد على العلم بل هو ثابت لا يجرد [illegible]
القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثالث المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه
دون وجه وقال القاضي ابا ذلك المعلوم غير المجهول [illegible] فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران
[illegible] كان احدهما عارضا للاخر كما لو علم الانسان باعتبار انه كاتب و جهل باعتبار انه حيوان او
[illegible] فان [illegible] كما لو علم باعتبار [illegible] وجهل باعتبار [illegible] او [illegible] تعلق [illegible]
على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالكلية والجزئية والاتصال والانفصال فان منع التعلقات
لا يقتضي ايجاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز [illegible] انه لو كان المعلوم عارضا للمجهول
او كان عارضا [illegible] تعلق [illegible] على [illegible] فيه كون الشيء الواحد
معلوما من وجه و مجهولا من [illegible] هذا الاطلاق من باب التجوز [illegible]
[illegible] الاطلاق [illegible] ولا [illegible] بالاستغناء [illegible] الشيء [illegible]
العارض [illegible] مع كونه [illegible] الشيء [illegible] المعلوم والمجهول و قد يجعل [illegible] الشيء [illegible]
يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه و مجهولا باعتبار حقيقته [illegible] المعلوم والمجهول [illegible] معلوم
من حيثية و مجهول من حيثية [illegible] هذا [illegible] و ذكر القاضي [illegible]
الرازي على نفي العلم الاجمالي [illegible] المعلوم على سبيل [illegible] معلوم من وجه و مجهول
من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة [illegible]
[illegible] ان العلم الاجمالي نوع [illegible] العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل
ليس [illegible] على ما توهم [illegible] المعلوم فيهما واحد و [illegible] هو العلم المتعلق بذلك المعلوم [illegible]
ذلك العلم [illegible] على وجه [illegible] بالاجمال [illegible] كون الشيء معلوما من وجه
و مجهولا من [illegible] هذا الشيء معلوم من [illegible] دون التفصيل [illegible]
الى العلم دون المعلوم [illegible] الفرع [illegible] ثبوت العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] هو [illegible] العلم بالشيء من وجه دون وجه المقصد الثاني [illegible]
بعض المتكلمين [illegible] بالفعل و [illegible] وقد يعلم بالقوة كما اذا كان [illegible] زيد اثنان [illegible]
ازوج هو ام لا [illegible] او فرد [illegible] ان [illegible] الكل اثنين زوج و هذا الاثنين [illegible]
[illegible] بالقوة [illegible] والفعل [illegible]
نعلم انه بعينه زوج وكذلك [illegible] والاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة
بالقوة [illegible] ان [illegible] وانما بعد [illegible] يكون معلومة بالفعل [illegible] في الشكل الاول
[illegible] المندرج [illegible] بالقوة [illegible] الكل [illegible]
للشكل الاول [illegible] الاحكام [illegible] المندرجة [illegible] الى الفعل [illegible] المقدمة

ارملة

[illegible] الاحكام [illegible] المقصد التاسع العلم
[illegible] الوجود الخارجي كالتصور [illegible] الوجود [illegible] العقل
[illegible] والوجود الخارجي [illegible] في الخارج [illegible] الارض والسماء [illegible] ثابت
[illegible] والانفعالي [illegible] العلم الفعلي [illegible] الخارجية [illegible] والعلم
الانفعالي [illegible] الخارجي [illegible] قد يقال [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الطبائع الكلية [illegible] الخارجية [illegible]
[illegible] الكليات [illegible] الخارجي [illegible] سببا لوجودها [illegible]
على الالات [illegible] يختلف [illegible] وقالوا
[illegible] الكليات [illegible] الوجوب [illegible] هو
الذي استفاد [illegible] فعليا ولا انفعاليا [illegible] بذاته
بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار [illegible] المقصد العاشر
قالوا اي الحكماء وان العقل اي العقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاول العقل الهيولاني
وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان
لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك [illegible] هذا الاستعداد
حاصلا [illegible] الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى
الخالية [illegible] عن الصور كلها الثاني العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات و
استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها [illegible] ان العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء
[illegible] حادث بالضرورة [illegible] زمان معين [illegible] هو
[illegible] الشرط الحادث [illegible] بالجزئيات [illegible] والمشاركات والمباينات [illegible]
[illegible] الجسمانية [illegible]
بعضها الى بعض استعدت [illegible] والمبادئ [illegible] كلية [illegible]
[illegible] الضروريات [illegible] بالعلم بالضروريات [illegible] الضروريات
قد [illegible] بشرط للتصور [illegible] والوجدان [illegible] والعنين
[illegible] الجامعة [illegible] اللون [illegible]
[illegible] بشرط للتصديق [illegible]
الحس والوجدان [illegible] القضايا [illegible] المستندة الى الحس
الحس او القضايا الوجدانية [illegible] والتصور [illegible]
[illegible] التصور [illegible] بشرط [illegible] البديهيات [illegible] الضروريات
[illegible] هذا الشرط [illegible] القضايا البديهية [illegible] الضروريات [illegible]
[illegible] الثالث العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
[illegible] الضروريات [illegible] واستنتج منها النظريات
[illegible] طريق الاستنباط [illegible] العقل
بالفعل [illegible] النظريات [illegible] الضروريات
[illegible] الضروريات [illegible] جديد [illegible]
النظريات [illegible]

و[illegible] ما هو الكمال الاخير الرابع العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث
لا تغيب عنه [illegible] ذلك الحضور [illegible] ما حصل لنوع العاقل الانساني والاول [illegible]
[illegible] لم [illegible] لا يكون عند العقل ان يجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق [illegible]
[illegible] واحدة كانها [illegible] ثم [illegible]
[illegible] مستعد [illegible]
[illegible] والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الاخرة واعلم ان تفسير
العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمشهور في كتب الحكمة ان هذه المراتب الاربع تعتبر
بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير [illegible]
العاقلة [illegible] العقل بالفعل [illegible]
الحدوث وان كان [illegible] كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال في هذه المراتب
هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني
استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط [illegible] الى تحصيل الكمال [illegible]
والعقل بالفعل [illegible] المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال [illegible]
استرداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لا يكون [illegible] ذلك
الكمال الا بعد حصوله [illegible] استعداد [illegible] الاستدلال [illegible]
ثم [illegible] الاستعداد [illegible] حصول الكمال اولا المقصد الحادي
عشر العقل مناط التكليف [illegible] واعلم ان لفظ العقل يطلق على معان [illegible]
اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض
الضروريات الذي سميناه العقل بالملكة وانما قلنا ببعض نظرا الى [illegible]
[illegible] هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
و[illegible] الجائزات [illegible] وزلات المعتزلة [illegible] العلوم [illegible]
نفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على [illegible]
الشيخ عليه [illegible] بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما [illegible]
[illegible] فثبت ان العقل
هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل
مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات [illegible] العقل [illegible] فهو اي العقل
هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما
ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها
[illegible] وجوابه [illegible] لو كان العقل غير العلم جاز [illegible]
[illegible] زمان بحيث [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الامام الرازي والظاهر ان العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات [illegible]
سلامة الالات [illegible] والضروريات [illegible]
[illegible] الالات [illegible] العلوم [illegible]
عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها [illegible] ان العاقل
لو كان [illegible] عن الالات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل غريزة

سمعا تلك العلوم وهذا تنقيح ما ذكر في [illegible] ان العلم [illegible] من العقل [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] المقصد [illegible]
[illegible] العلمان [illegible] والامام الرازي [illegible] المتعلقات
[illegible] المذكوران [illegible]
[illegible] العلمان المتعلقان بمعلوم واحد [illegible]
[illegible] هذا الذي ذكره [illegible]
[illegible] المعلوم [illegible] كان [illegible] العلم [illegible]
[illegible] اختلاف الوقت [illegible] اتحاد ذات المعلوم
[illegible] العلمان المتعلقان [illegible] اختلاف الوقت [illegible] اختلاف العلم
[illegible] اختلاف الوقت [illegible] الجوهر [illegible] بسبب كونه [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] العلم [illegible]
[illegible] تعلق العلم بشيء [illegible] وقت [illegible]
الشيء [illegible] العلمان [illegible] اختلاف
العلمين والوقت [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الجوهر هو العلم [illegible]
[illegible] العلم بمعلوم واحد [illegible]
المعلوم [illegible] اختلاف العلمين [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible] بمعلوم واحد [illegible] متعلقين بمعلوم واحد [illegible]
الوقت [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العلمين المتعلقين بمعلوم واحد
انما هو على تقدير اتحاد [illegible] العلم [illegible] العلم بمعلوم واحد [illegible]
بشيء واحد [illegible] والعلم [illegible] لذاته [illegible] ذاته ان
يكون [illegible] المتعلقان [illegible] المستدل
[illegible] سوى ما ذكر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد
الثاني عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا
اي [illegible] الضروري نظريا [illegible] ثلاثة مذاهب الاول قول القاضي وبعض المتكلمين
يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] نظريا [illegible]
[illegible]
[illegible]

بالعناصر اليها [illegible] لكان اختلاف النوع والشخص [illegible] الا اختلاف الشخص [illegible]
النوعي [illegible] كنفسه [illegible] النوع او الشخص [illegible] عن النوع
او الشخص [illegible] على العكس وان كانت [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] خصوصية النوع او شخص
ولا شك خصوصية نوع او شخص اخر [illegible] الظاهر [illegible]
[illegible] الشخص الاول [illegible]
كما اشار اليه المذهب [illegible] والمتكلمين لا يجوز مطلقا [illegible]
[illegible] ان النظر [illegible] العلم [illegible] المتقدم فيه فاذا [illegible] الضروري نظريا [illegible] ان يكون [illegible]
ذلك النظر [illegible] العلم [illegible] العلوم [illegible] العلم باستحالة
اجتماع النقيضين [illegible] والاثبات [illegible]
[illegible] والبديهيات [illegible]
فيها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب [illegible] والضروريات التي [illegible] وقد استدل
لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب [illegible] الضروري [illegible]
[illegible] ان جميع الضروريات [illegible] العلوم النظرية [illegible]
الا العلم الضروري [illegible] حصول العلوم النظرية
[illegible] انقلاب جميع الضروريات نظرية [illegible]
[illegible] المذهب الثالث وهو قول [illegible] لا يجوز الانقلاب
[illegible] هو شرط لكمال العقل [illegible] شرط للنظر فانه [illegible] النظر
شرط النظر [illegible] الضروري [illegible] نظريا [illegible]
[illegible] الضروري [illegible] لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا [illegible] المذهب الاول
[illegible] واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا والمتكلم [illegible] الانقلاب [illegible]
[illegible] ضروريا [illegible] النظري [illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible] الانقلاب في العلم [illegible] العبد مكلف به [illegible] العلم [illegible]
[illegible] ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد [illegible] التكليف [illegible] مع التكليف
به [illegible] الى جواز انقلاب النظري ضروريا [illegible]
[illegible] من العلوم [illegible] اختلاف النوع او الشخص [illegible]
[illegible] المقصد الرابع [illegible] لا خلاف في اسناد العلم
النظري الى الضروري [illegible] العلم الضروري الى النظري [illegible] خلاف [illegible]
[illegible] هذا الاستناد توقف الضروري [illegible] على النظر فلا يكون ضروريا
بل نظريا [illegible] ان الاستدلال المذكور [illegible] لان العلم [illegible] اجتماع الضدين ضروري
[illegible] وجه [illegible] ضروريا [illegible]
[illegible] ضروري [illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible] اجتماع [illegible] استناد الضروري الى النظري
[illegible] هذا الاستدلال [illegible] اجتماع الضدين [illegible] العلم [illegible]

الشئ على ما هو به والمستحيل ليس بشئ [illegible] ممتنع [illegible]
[illegible] الكذب بل الحق في الجواب [illegible]
العلم [illegible] اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج [illegible] يتوقف التصديق على وجود
[illegible] واما تصورهما [illegible] التصور الضدين فقط يتوقف العلم [illegible] التصديق الضروري
هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب [illegible] تصورهما [illegible]
تصور الضدين كالسواد والبياض [illegible] التصديق الضروري المطلق [illegible]
[illegible] هو تصور [illegible] العلم [illegible] تصور [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] والتصور ضروريا [illegible] التصديق الضروري [illegible] التصور
نظريا [illegible] الى التصديق الضروري
ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين [illegible] نظرية [illegible] التصديق [illegible]
[illegible] العلم الضروري الى
التصور النظري [illegible]
[illegible] التصديق [illegible] ضروريا [illegible] التصديقات النظرية
[illegible] الضروري على ضروري
[illegible] الضروري [illegible] سابق عليه
[illegible] الضروري [illegible] الضروري الا على
ضروري [illegible] التصديقات الضرورية [illegible] الضرورية بلا نزاع
[illegible] الضروري [illegible] سابق [illegible] العلم السابق هو التصديق [illegible]
[illegible] الضروري [illegible] سابق
[illegible] ضروري [illegible] نظري ايضا [illegible] التصديق
الضروري الذي [illegible] نظرية [illegible]
المقصد [illegible] ابو هاشم [illegible] معلوم [illegible] بالمستحيل فانه
[illegible] المستحيل ليس بشئ [illegible] معلوم [illegible] العقلاء [illegible] علم
[illegible] الرازي [illegible] المعلوم [illegible] ما يتعلق به العلم فاذا [illegible]
المستحيل [illegible] معلوم [illegible] المستحيل [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الآمدي [illegible] يسمى [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] ابن سينا في الشفاء [illegible] المستحيل [illegible] صورة في العقل [illegible]
[illegible] العقل [illegible] صورة [illegible]
[illegible] اجتماع النقيضين او الضدين [illegible] المستحيل [illegible]
[illegible] السواد [illegible]
[illegible] السواد والبياض [illegible] اجتماع [illegible] السواد [illegible]
[illegible] صورة في العقل [illegible] اجتماع [illegible] السواد والبياض [illegible] العقل [illegible] صورة

الشئ

يطلبون المقابلة والتشبيه واما على سبيل الحقيقة بان يثبت له انه لا يمكن [illegible] منهم بها انتفاع
السواد والبياض فهو تعلق بها المستعمل المخصوص باعتبار امر عام [illegible]
[illegible] السواد والبياض [illegible] وكذا الكلام في [illegible] باعتبار [illegible]
الا على سبيل التشبيه [illegible] كتشبيه زيد بالاسد او على سبيل [illegible]
[illegible] فيتعلق [illegible] ويا [illegible]
[illegible] التشبيه [illegible]
[illegible] وذلك العلم [illegible]
[illegible]
فان المتعلق لا [illegible] الكلمات [illegible] في العلم ايضا المقصد

السادس عشر علم [illegible] الكليات سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متناهية
عند اهل الحق بل يجوز [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
السمع [illegible] العلم هو [illegible]
[illegible]
على قلوب [illegible]
[illegible]
[illegible] المكلف [illegible]
والاثم [illegible] المكلف بها [illegible]
المكلف وهو [illegible] الثواب او العقاب [illegible]
[illegible] الكليات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
البشرية [illegible] الحكماء [illegible] المدرك للجزئيات [illegible] النفس [illegible]
للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية [illegible]
[illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] الكليات [illegible] الجزئيات [illegible]
النفس ومن ههنا النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة [illegible]

النوع ٣ الارادة

الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد
النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد
النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد النفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع من تعب
او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة
اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فان الحاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا
الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على رأي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع والميل الذي يتولد منه لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس الارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع وستعرف في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا
مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق
بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة
الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما
اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في
العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز
النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا
للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
التوطين يقبل الشدة والضعف وستعرف انها تشتد حتى تبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل
غير موجب له وربما يتبدل ذلك العزم الجازم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا الارادة
متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما
الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة
باعتقاد النفع او ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا تكون شيئا من احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها
باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا
عن اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد ارادته
لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع
باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح
يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يشعر في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
متفكرا فيه حتى يدركه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا مرجح على الآخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه
يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها
بدون الميل التابع له اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من يستوي عنده الطرفان

يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة
والمعارضة باعترافكم بالامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين
ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس
فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان تركه سالكا للآخر وايضا السلوكان
امران مقدوران متساويان وترجح احدهما بلا داع اليه هو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي
وجوده ولابد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولا ملاحظة شيء ما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بكل الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يوقف الهارب
الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الايمن
الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو الشأن به فمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة
لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض اشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي وفي هذا
الفرق نظر لو عرفت انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز
تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد
واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على
تقدير اقدار الله ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى او لا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة وقال
الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد
كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا
الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد
الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه المقصد الخامس انها اي الارادة
غير التمني فانها لا تتعلق الا بالمقدور مقارنا لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم
جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة
والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فاطر المقصد
السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير كراهة
ضده فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين واما مخالف لها اي لا مماثل لها ولا مضاد لها
فيجامع ضدها بل يجامع كل واحد منها ضدا آخر اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد
فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة
ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز
اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء وهو كراهة الضد مع ارادته ان يلزم جواز اجتماعهما وانما لم نقل ضد ارادة
الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالة ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء
مع كراهته ولانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادة مجاب والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم انه اي المخالف
للشيء يجامع ضده مطلقا اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منها ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمنع اجتماعه

مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا
لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما كالعلم والاعتبار اجتماعه مع ضده لانه لا يلزم منه جواز ضد العلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما
ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان نريد كراهة الضد الشعور به اتفاقا و
مردودة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر الشيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده
فتكون حينئذ الارادة المتعلقة بالشيء غير كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وايضا يستلزم الشيء كراهة ضده لو
لاح وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول
الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق
بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه
مراده الظاهر المتبادر من ارادة الشيء وكراهة ضده بانحاد فقيل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد يتبين
انفكاكها من الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد فحينئذ قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي
فيستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المصنف خلافه
لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من جهة ارادته على السوية وترجح احدهما بحسب يقين نفع راجح على الآخر
فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما
اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما
معا المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تعلقها يتعلقها
صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة لله
ومعصية كالسجود بارادة للصنم وللقول تفيد كونه امرا وتهديدا فان ارادة اي القاضي والبصري ان الارادة
تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية
وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق في الخارج كيف والقول لا وجود له مجتمعا فكيف تقوم به صفة
وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة النوع الثالث
من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي
صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف بالا تؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وخرج ايضا ما
يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد
بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادئ
لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات دون
النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس فاعلة بعيدة المبدأ الآلة للفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس
وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القرب لانه الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال
معنى استخدامها اياها انها تهيئها القابلية هذه الافاعيل وهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يحرك
طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقرب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها
تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كما يتناول القوة ايضا او يراد بالنفس الفلكية
ما يكون صفة للفلك لا نفسا جوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ الافاعيل مختلفة بل لفعل
واحد على نسبة واحدة مع الشعور والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان
النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكنها في الكتاب موافق للمحصل والعكس فانها
قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة
الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء

هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في بعض الافاعيل انما هو الطبائع والكيفيات

النوع ٣

النوع ٣

او يدبرها ما هو صورة مقومة لها فى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالمائية والنارية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية
لذلك المركب كالصورة المعدنية التى للاقيون والمسكية التى للفرس يدبر ان او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ثبت
قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ورد عليها اى على التفسير
القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر فى فعل اصلا فلا تدخل فى التفسير الاول والبيت ايضا
الاثر قطعا فلا تدخل فى التفسير الثانى وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان
القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه واله اى والحال ان فعل العبد مراد
الله اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لانا نبين من على انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل عينها
صادرة عنه فلو اراد الله تعالى شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال
وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه
وتأثيره فيه وهو ايضا محال لانتفاء مختارا انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الاثرى اى الاتم
منها التعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه
الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف
الاثر لنقصان فى القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لا انا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة
بغير المقدور المعين لا اثر له فى هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالنسبة
اليه وكان تاثير كل منهما على سواء فكون تاثير احدهما مانعا من تاثير الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه كلام لان
تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تساويهما فى كون ذلك
المعين مقدورا لهما فانه اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذى بيناه تأثير القدرة الحادثة
بطل ايضا قول جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان
الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وانه اى ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية
غلو وتجاوز عن الحد فى الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اى ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم
بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عنه معلوم ضرورة فالاول له اختيار اى صفة
يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثانى اذ ليس له تلك الصفة
بالقياس الى السقوط وبندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته اى قدرة
العبد فلا حاجة الى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا اريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا
قدرة ايضا كان نزاعا فى التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك
الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال
حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة
عندنا المقصد الثانى هل يجوز مقدور بين قادرين ومن جوزه ابو الحسين البصرى من المعتزلة مطلقا قيل
معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين
لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق
والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما تم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما
فى تعدد الآلهة واما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع
مراده لا قدر محالا ومن جوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة
فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدورا للعبد كسبا ومقدورا لله تعالى

تأثيرا وهو مذهب المعتزلة اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا لا خلقا امتناع قدرة غير مؤثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة
عندهم الا مؤثرة ومذهب الاول على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوز هو الاصحاب ليكون مقدورا من قدرة كاسبة وقدرة
مؤثرة كما مر انفقوا على امتناع مقدور من قادرين مؤثرين لما يلزمه على امتناع مقدور من قدرتين كاسبتين اى الكسب
والاول لكون الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة ولهما اى القدرة الحادثة الا تعلق فعل خارج عن المحل اى بمحل تلك القدرة الحادثة
ولا مقدور على فعل غيره فلا يتصور انهما بمحل النوع واحد بل يكون كل واحد من القادرين محلا للفعل مغايرا لمحل الآخر
الفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بخلاف المقصد الثالث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة
او جمهورهم على ان القدرة صفة وجودية تتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة
الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات جعلها صفة عدمية قال فى المحصل وتابعه على سلامة البنية وجعل البرهان
وانحيا الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول
وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اى القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة
على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة نحو المقدور وقيل
اظهر من ان يخفى المقصد الرابع اختلف فى طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه
الاشاعرة وهو انها تعرف ويعلم وجودها بالوجدان فانا نجد حالة الصعود امرا نتأتى بها دون حالة السقوط وكذا نجد
تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمدانى من المعتزلة هو اى طريق اثباتها تأتى الفعل اى تيسره
من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثانى
قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا تأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل
متعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل فان قال الهمدانى يتأتى الفعل منه اى من الممنوع بتقدير ارتفاع
المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال
القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه يتخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز
ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال عائقهما
تأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو على الجبائى هو اى طريق العلم بالقدرة
العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز
فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا المقصد
الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة
ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع
وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فى ذلك الحال الذى فرضنا انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى
حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير
متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل لذاته واذا لم يكن الفعل ممكنا
قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون
موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل
فى تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة فى الحال الماضى على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو
اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعى امكانه اى امكان الفعل فى الحال بل فى ثانى الحال
فلا يلزم ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذى
هو اثر القدرة الحادثة فى الفعل وايجاده اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التأثير فى الفعل هو
عين حصول الاثر الذى هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال فى الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل

زمان حدوثه وان كان غير ما فاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع
آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري
فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى مرجح قطعا وهو
المراد بالتأثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق معنى قولهم حصول الفعل
قبل الفعل محال ان اريد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا اشكال في
ان الفعل لا يستلزمه الى كونه ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا
اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم
امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق
القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلوه
اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل وتفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا
فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل
الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي بشرط كونه قائما فاعلا
مثلا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام
ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ على ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى
وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ
ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن
القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود
مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي نفى
وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان
القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد
الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان
القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد
جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل
هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحصيل ما هو حاصل من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات
وهذا التقدم هو المصحح لدخول الفاء بينهما الوجه الثاني انه لو جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه لزم
القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود و
الحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال
الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا اثر لتعاقب الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه
اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة
المذكورة اعني باجتماع الموجود عن عدم اي المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود
بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده معه بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث
فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او نقض دليلهم اولا بالعلم في الاتقان
فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنته حتى منعها للاتقان حال البقاء
وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتأثير الفاعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف

الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وهذا بكون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ومنقوض
ثالثا بمقارنة الارادة ايجابها اي يوجبون مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة
حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين
القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى
او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم
قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بالمقدور
قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان التعلق
لا ازلي بل يمكن فلا تتعلق به القدرة القديمة قال المصنف وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي التزام
لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بان التعلق الذي به كان
المقدور صادرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل
مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق
بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل
الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق
اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال عليه اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة
موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة
القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم
الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة بالفعل في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به
حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم الآثار فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه
الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله لزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور
له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل يقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف
فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن
قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر
بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا
الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فنلتزم جواز التكليف بالخلق
المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ
بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها
وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون
ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي
هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به
واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها فروع
للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه
مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في غير
المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد عرفت ان القدرة الحادثة
لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وجوده
الى آلة كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وجوده الى آلة كالخارجة عنه اي

كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بحركة اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما هو غير محلها الفرع
الثالث اتفقوا على انها اى القدرة متعلقة اى يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور ما اصلا لكنهم اختلفوا فى
كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل فى اى من توقف وجوده متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط
فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا
وقيل القدرة حال وجودها متعلقة به ابدا مطلقا اى سواء فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة
وما بعدها فليس تختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المختصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا
فالجبائية قالوا الفاعل فى الحالة الاولى التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه يفعل وفى الحالة الثانية التى هى حال
وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال فى الحالة الاولى سيفعل وفى الحالة الثانية يفعل وقال
ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت
مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال الفرع
الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة يجب تقدمها على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح
يجب ان تكون قبلها قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال
بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل بل هو قادر عليه حال كونه
ممنوعا عنه منع الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ
فلا قدرة عليه وقال به اى بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة
دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا
مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اى ضد المقدور كالاعتمادات
الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم
بالفعل المحكم فانه مانع وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد ان قالوا لو لم يكن
الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم من الآفات
المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما و
ليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على
الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذى
ليس موضوعا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول انه تعالى عندنا لا فرق بينهما الا بما يعود الى جريان العادة من الله
سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اى عدم جريان العادة
بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة البديهة والجواب
من الثانى انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه
مطلقا ماشيا والحاجة الى انتفاء القدرة فى المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المقصد
السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اى القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين
والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا
سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد
وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت
المعتزلة اى اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقال ابو هاشم من بينهم مترددا ترددا
فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة
القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما

اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة بان كل واحدة منهما تتعلق
بمتعلقاتها التى هى افعال القلوب والجوارح جميعا غير انها منها لا توجد متعلقات الاخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد
افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال
اى المعتزلة من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بل لا بد وان يجب للعجز على انها اى
القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع انها لا تتعلق بما هو
على اى لا تتعلق بها اى بتلك القدرة الواحدة مثلان فى محل واحد فى وقت واحد لانهم اى المعتزلة يدعون العلم الضرورى
البديهى من تعلق القدرة بالضدين القدرة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اى طرفى الفعل المقدور ومن لا يكون
قادرا على عدم الفعل وتركه الذى هو ضده او ما فيه فهو مضطر وعلى الله الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه
وهو باطل كيف وعليه اى على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبنى الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب على
الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا
ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا يقدر له بهذه القدرة سواه
فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة
الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه
باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد
ان يكون قادرا على ضده فعندنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازى القدرة
تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اى نسبة هذه
القوة الى الضدين سواء وهى قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك
انها اى القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضاد
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بتعين
وجوده من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهى مع الفعل
لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا
بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا يلحق بعض النسخ وتوجيهه
ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس كذلك
لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك معها وان كانت هى فى نفسها مخالفة بالماهية او بالهوية المقصد الثامن
العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم فى آخر اقواله حيث ذهب
الى انه اى العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز
عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا فى اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع
عن الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام مع سلامته وما هى الا
ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع ولابى هاشم ان يجعلها اى التفرقة الضرورية
عائدة الى عدم القدرة فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى
لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف

بكون العجز وجوديا

لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز ضدها عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة
وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالمكنة او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يوجد للمرتعش وللمشارف حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في اصح قوليه انه انما
يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وقال تعلقه
بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما
ذكره في القدرة والقول الضعيف هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا
وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك
عنه وجوز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذكره اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود
ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق
بالضدين كما عرفت ومعتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة فيجب التعلق فمتعلقهما واحد
والا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة و
الكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول الثاني هو
الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قيل في الاستدلال على القول
الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم لزم عجز المتحدين بمعارضة القرآن اي لزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته
عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن
الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالاتيان بالمثل لا باعدامه
لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر
وللصفة الوجودية المستعقبة للفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون
الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ
بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة
فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اي كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها
صفة تؤثر وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة
زاولها مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على
تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو
لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته
المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا
لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفق المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من
النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل
هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات
باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم
وسائر الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة
للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد دلت الضرورة في العلم بكونها مقدورة

للنائم من حيث انا نعرف بعد ما يعتاد به في نومه ويبين فعله وقبض يده وبسطها كما نعرف منها في حق المستيقظ من غير فرق
وهو دائم الشعور فيها الا ان النائم لم يبعد عنده التشكيك في نسبتها الى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا
وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حرارة فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا
مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
مضادا للعلم وباقي الادراكات فما نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما
الرؤيا فمحال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبعاث
الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات
فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب
اذ لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم
خلاف العادة اي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون
الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي النائم ادراك حق بلا اشتباه
ولا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من
الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيما يجده النائم لجاز التشكيك
فيما يجده اليقظان ويلزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم
ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين
في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وذلك ان الحس المشترك يجمع المحسوسات
الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك
الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك
الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها
صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها
لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما ورود
الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك
عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا
اتفق هذا ان اشتغل احدهما او عرف فعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع
عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم
ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على
وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تأخذه من العقل الفعال
فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شأن
النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن
الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها
ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس
رأتها ولو كانت متوجهة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس
تحكيه وتكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما او
مضاد له والتفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب من الامور المتناسبة على وجوه مختلفة واي شيء صورا اي
صورا جزئية انحدرت من ذلك الامر الكلي او واحد منه تمثيل معرفة ما انتقش في النفس على الوجه الكلي

الى التعبير [illegible] الى ان ما رآه النائم بعض تلك الصور التي صورتها المتخيلة [illegible]
بهذا التجريد اما برتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة [illegible] من العقل الفعال [illegible]
[illegible] المطابق لما في نفس الامر [illegible] ان لما اخذته النفس [illegible] ان لا يكون هناك
تفاوت الا بالكلية والجزئية [illegible] ما رآه النائم [illegible] في الرؤيا [illegible] وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا [illegible]
بالنظر ومن ذلك النظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك الانتقالات حتى يشتد على المعبر طريق الوصول
اليه الوجه الثاني ان يرد عليها اي على الحس المشترك لا من النفس بل انما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحس
الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية [illegible]
[illegible] وارتسمت صورته في الخيال [illegible] وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة
وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل افعال
بعض الصور المتأدية من الخارج ورسمها هناك ولذلك قلما تخلو النوم عن اليقظة [illegible] من هذا القبيل واما ما يجده [illegible]
[illegible] من الاخلاط الاربعة [illegible] فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا وتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت
افعالها بحسب تلك التغيرات [illegible] فان الدموي يرى [illegible] الاشياء الحمر ويرى الصفراوي [illegible]
ويرى السوداوي [illegible] ويرى البلغمي المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او
بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الوارد من جهة الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط
من قبيل اضغاث الاحلام لا يفيد شيئا ولا يعبر بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول
اختلفوا فيمن يمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاول فقيل هو عاجز
عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل
هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى بل لا هو قادر عليها
وقيل هو قادر على حمل احدهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احدهما من غير تعيين اي هو قادر
على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلاثة
مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة
من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما
ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد
باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا
المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور ههنا هو حركة
ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بتحريكهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان
كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا
بزيادة في القدرة موازنة لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا
هذا وان تحقق في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة لغيره منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع
حمل الاول مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاول فهلا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم
انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يتمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في
محلين مختلفين الفرع الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على حمل المائة وحملاها
معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل
جزء من اجزاء المائة حالة الاجتماع ما كان يفعله حالة الانفراد وعلى هذا فاجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد
فيستغني بكل منهما عن الآخر ورد بانه يلزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال

وهو مذهب الصيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الآخر كذلك فلا يثبت
لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة [illegible] اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض متعين [illegible]
ولا سبيل الى ذلك لان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين
شيء منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة
قد تولد في كل من محالها حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا
آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات واما
في حال التجمع كالاجزاء المتلاصقة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة
بل يمتنع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فان القدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة
على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك
مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك جزء آخر بل جاز ان يكون القدرة
على تحريك جزء قدرة على تحريك جزء لكان اي ذلك القدرة وذكرها [illegible] قدرة على تحريك الآخر بالغا ما بلغ اذ ليس عدد
اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبال وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان [illegible] قال الآمدي هذا الفرع
مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو مشكل [illegible] الحادثة فانا اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة
تحرك الاجزاء المتفرقة ويوجد في كل واحد منها حركة [illegible] عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام شيء ولا
زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من
فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع
وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازنة لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على
ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يكون جرى عادة الله تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون
الاجتماع وان تعالى ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون
عدد القدر كعدد الاجزاء ولا مخلص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى
انا نجد القادر على المشي يمنع عليه المشي بالربط والتقيد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو منشئ
اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه
بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من
جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال يزول المنع بتقدير ان يوجد
قدر موازنة لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الماتن في الفرع الثالث ليس هو المناسب لكن الموجود
في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر
عليه وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه
اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود وكنا قد بينا بطلان كون المعدوم مقدورا لما ثبت من وجوب كون القدرة
مع الفعل لا قبله وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل شيء قادرا على حمل المائة
الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر
قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه الحادي عشر اي من قواعد هذا النوع وكانه سهو من
الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من قواعد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث
كما فعله بعضهم من شراح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما
جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له [illegible] على التصعيد والرفع الى جهة الفوق
منهم من جوزه [illegible] فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شيء

اشق واقوى من تحركه درجة وعلى اى على المنع البهشمية اى الطائفة التابعة لراى ابى هاشم واوجبوا للتصعيد و
الرفع زيادة قدرة واجهة على القدرة المحركة له ويسرة والجمع باجزاء الكل اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة
الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الحادى عشر للموقف الثالث القدرة مغايرة للمزاج
من وجهين الاول ان المزاج والقوة من جنس الكيفيات الملموسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع المتضادة وهى الملموسة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فتكون اثرها وحكمها من جنس احكام
هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج
واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة
نفس المزاج بل من كيفية تابعة له الثانى ان المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر
عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع فلا يفعل مثل تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج المقصد
الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر
عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدا ولازما اما المبدا
فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان
مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل منها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم
نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى
الصفة المؤثرة فى الغير وايضا لازما هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما
للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود
وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل
فلما سموا هذا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون لما جعلوا مربع الخط
قوة له كانه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقدوا ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله
ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيها واذا استقر هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع
الى ما فى الكتاب فنقول القوة تقال للقدرة والمراد ههنا ما هو المقصود فى هذا المقصد بانحائها وهو كما
قال ابن سينا مبدا التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه اى فى هذا الحد المعالج نفسه
فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتاثر من حيث هو جسم منفعل عما يلاقيه من الدواء
وهذا مبنى على ما اشتهر من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج
المتاثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الردية التى هى امراض
نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير
بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان المغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى
الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى
بعض هذه الاقسام جوهر وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك
الجواهر والاعراض فى جنس ومنه اى ومن اقسام القوة الامكان المقابل للفعل لانه اى هذا الامكان سبب القدرة على ما
على الشئ الذى يتعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا
الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر وكان
كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم نجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى
ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك لا بمعنى ان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل

للفعل ونبه على ذلك قال المصنف وهذا اى الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتى فانه اى الامكان
الذاتى قد يجامع الفعل كان الاسود يمكن سواده امكانا ذاتيا ويتعاكس فى الطرفين اى طرفى الوجود والعدم فان
ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن
ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان
مقابلا للفعل مسمى بالقوة قلت قد يكون كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون كما فى … بهذا
الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان …
وقد يقال القوة فى العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا وتقال القوة لما به القدرة على الافعال
الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبداء لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة
مبداء لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل
اراد بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها وتقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية
ومن معنى القدرة اذا اخصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث عشر وفى النسخ المشهورة الرابع
عشر الخلق ملكة تصدر عنها اى يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن كتب شيئا من غير ان يتروى فى حرف
حرف ومن ضرب الطنبور من غير ان يتفكر فى نغمة نغمة او فى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية ما دام لم يكن ملكة لا يسمى خلقا واذا
كانت ملكة ولم يكن مبداء الصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبداء له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا
اجتمعت هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هى مبدا لما هو كمال والى رذيلة هى مبدا لما هو نقصان
والى غيرهما وهو ما يكون مبدا لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى
ثلث احديها القوة التى تعقل بها ما تحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن
ويلائمه وتسمى شهوية بهيمية وثالثتها ما تدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة
من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة هى الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى
الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف
فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف
تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى قصد الامور ذميم فالعفة هى للقوة الشهوية
متوسطة بين الفجور الذى هو افراط هذه القوة والخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هى للقوة الغضبية متوسطة
بين التهور الذى هو افراط فى هذه القوة والجبن الذى هو تفريط فيها والحكمة هى للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة
التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة
ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفى الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث
قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة و
الغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم
بالضرورة وقد صرح بما قلناه ايضا ان الحكمة المذكورة هنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء
مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا وهى من الاوساط المحمودة لان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العقلية العملية
دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة و
الشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته
ومعرفة افعاله فى المبدا والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما يظهر بادنى
تامل ومقابلتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية
وليس يعتبر ذلك فى اصل القدرة وايضا لا يجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فالفرق

بينها ظاهر سبحانه متعلقات القدرة اى الطرفين ... فان الفعل المتصور ... ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفى الفعل واحد الضدين ... فى النوع الثالث والرابع ...

من هذه الامور الغريبة ... ومشوقا على التابيد ... الارادة

الفاعلة وامثال ابواره ونوابه ... تعالى ... على تصور الكمال المطلق الذى فى جعل الاستمرار ومقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس ... واما محبتنا لغيره فكيف ترتبت على تحصيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة ... كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والولد لوالده والصديق لصديقه ... من تلك الامور ... اى الرضا هو الارادة ... فانه لم يرض اسداعيا ... فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه لا يعترض عليه الثالث الترك

اى الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه ...

كتب اللغوى هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض الضده او لم يتعرض اما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان ...

قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك تعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل هو اى الترك فعل الضد

لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صح ان يكون العدم اثرا للقدرة فالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك صعوده الى السماء ولا ترك حركة الاضطرارية حركة الاختيار ولا ترك الحركة الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم وهو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اى الذى ذكرناه من تفسير الترك انما هو اذا لم تفسر اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يتبعه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تقتضي بالا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اى فى هذا النوع مقصدان الاول

اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل يدرك بالضرورة كلا منهما ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بكلياتهما على وجه لا نقص فيه ... تحصيل بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات ... ولا يكفى ... فى المحسوسات شرح الاسم ... وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف فى والملائم هو كمال الشئ الخاص به كالكيف للحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة والجاه اى وكالجاه والوفعة والنعلب للغضب وكادراك حقائق الاشياء واجوالها على ما هى عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث هو ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى وذكر ان يكون اللذة عين الادراك المخصوص بحث بالبرهان فانا اذا ادركنا بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى لذة وتعلم ايضا ان فيه ادراكا للملائم الذى هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك

مغاير لذلك الادراك ... ام سبب اخر الادراك سبب لها اى للذة وانه هل يحصل بين اللذة والادراك ... ذلك الادراك بديهيات اللذة اولا يمكن ... شئ من هذه الامور بدليل ... اى ... الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى لهذه المناقشات وهذا الاختيار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملائم والمنافر قلنا العداوة ... على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما بهما ... وايضا تصور الملائم ... مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ... تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازى اللذة اى ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منهما اى من اللذة ... من الالام ... فانه دفع

فانه دفع ... وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نزاع نحن ... ان يكون ... اى دفع الم وزواله ... اى اجدابها حصول اللذة اذا العود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور ... المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة ... اى اللذة ... الغير المنظر الى الخبر ... فان من المعلوم البديهى ان اللذة امر وراء زوال الالم ... لا يمكن ان يحصل اللذة عن طريق اخر سوى دفع الالم ... على انه قد تحدث اللذة بطريق سواء ... الشوق الى ... بالبال حتى يقال لها اى اللذة التى وجدها ذلك الشئ ... الم الشوق اليه اذ لا امكان الشوق بدون الشعور ... الموجب للذة دفعة ... والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الالتذاذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا ... لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل جزئيات اخر زال بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتى تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فانه قال انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد انما يفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما تكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وهكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف حركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع والحكماء والامام الرازى قال من عنده اى جرح بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اى تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لاتسع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا لذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذى هو المولم وحصوله يتوقف على زمان ما وان كان قليلا فرتما يبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج بحصل الالم الذى هو سببه وربما احتج الامام على ما ذكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمى فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذى هو ... الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور ذلك الا بالمداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المتغذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المتغذى ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المتغذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات فيجب ان يكون الالم ... وليس كذلك لان المتغذى لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بعد ...

[illegible]

نشان

ت

الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات يعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه اخر الرازي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدء عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجها افاده استعداد القبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا او انتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال ح السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس م وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من نوعي سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل يكون اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما اللمي فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومتمكنة فيها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب هو كذلك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما الاني فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتيهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا احساس اي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافر الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها او يحتجب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه [illegible] فانه عند دخوله [illegible] وبتأني [illegible] وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء [illegible] صار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء [illegible] حينئذ [illegible]

بدا

الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو كفى التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلف اشكالها [illegible] وقال ان التأليفات متماثلة [illegible] الفاسد [illegible] تلك الاصل [illegible] اي في هذا الاستدلال [illegible] لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة [illegible] في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات النفس انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة [illegible] بالقدرة [illegible] ودوام التأليف [illegible] وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا [illegible] للجوهر الرطب الجوهر [illegible] التأليف [illegible] المجاورة المذكورة [illegible] للتأليف في ابتداء حدوثه [illegible] فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما [illegible] الامر [illegible] كاليواقيت والبجادي [illegible] ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها [illegible] اي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور [illegible] شرط لوجوده ابتداء لا دواما [illegible] انما اي المجاورة بين الرطب واليابس [illegible] فان التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعف اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر [illegible] اي الاختلاف بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني في مباحث الاكوان

[illegible] مباحث ثلاثة عشر الاول [illegible] الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لجسم يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لعدم بحصل اذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا بالفعل ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه اخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له هو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الا انه ايضا اذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة لا يتحرك بالفعل حال اتصافه بها وهي اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا وعند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول للحركات الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها ويخرج التسمية لا اعتبار سبق القوة بل لكونها متصورا وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل له لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يودي المتحرك الى حصول ممكن اخر وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الاخر [illegible] اذا حصل بالفعل وذلك الامر المودي اليه هو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل اذ [illegible] اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل [illegible] اي من الكمال الاول الذي هو الحركة [illegible] بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت [illegible] من وجه دون اخر مما ذكر الكمال الثاني المترتب حال الحركة وثانيهما

يعني هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول
في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فاذا حصل كان كمالا فكل من التوجه الى المكان
الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل
فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فهناك
بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها التادي الى الغير
والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من
سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتها انها ينبغي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل
الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة
لان يكون مختلفا حال اتصافها بها مشتملا على نوعين نوع بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما
القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشترك بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في
المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما النوع الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان
الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد
والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك
خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في
ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق
اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لها بالقوة لكنها من حيث الحقيقة
بل مطلقا لان يحصل بها الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بحسب الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف
فانها كمال اول من حيث الحقيقة فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية
والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالنسبة
الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض المتحرك وذلك
العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين
لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال له بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان
بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقولنا له بالقوة معناه انه بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد بهذا المعنى فهو اي
المتحرك كمال اي يجب ذاته وصورته ايضا كما كان كما لا يجب حركته والمقصود انه لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته
لم يصح لانه ليس حال القوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبر لها الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة
في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكر ان قيد الحيثية تفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك
لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه فافهم وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم [illegible]
كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى بعينه اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك
الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة
عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون للحركة كمال اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المحصل الحركة لا تتصور
للحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة
في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا
على تصور حقيقتها هذا الذي ذكره المعلم الاول واما في تحديد الحركة [illegible] انها خروج من القوة الى الفعل [illegible]
[illegible] فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو الحركة [illegible]
الحصول او الخروج من القوة الى الفعل [illegible] او بالتدريج [illegible] لا فائدة [illegible]

الحركة لكن هناك [illegible] بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن
بعد آن موقوف تصور التدريج على تصور الآن الموقوف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج
وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في آن فالامور الواقعة في تعريف الحركة يتوقف تحقيقها على تصور
الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري واليه اشار بقوله ويتبع اي التعريف الحركة بالتدريج [illegible] الزمان وهو موقوف
انه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
واليسير اليسير تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز
ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببان لهذه الامور في الوجود
قال وهذا جواب حسن [illegible] او في معناه ويتبع الاعتراض [illegible]
[illegible] التقسيم الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال
بالاشتراك اللفظي بمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا
والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في كل آن
في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو
قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله
في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان
الموقوف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى التعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة
بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا ثابتة
في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد فيه وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف
نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة
استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول
في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من
امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندكم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر
موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود
في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط
بين المبدا والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة تعدد وصول
المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار حصولا في ذلك الحد ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على
انه المتشخص عارض له فاذا اخرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارضه لا انه المتشخص وحصل عارض
آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارضين منها الا ويتصور الانفصال النقط
في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وسمي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوسط [illegible]
الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان مستقلا عنه او مستقلا اليه اما في الاول فظاهر واما
في الثاني فلانه لو استقر بعد المبدا في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فتكون الحركة هذا
[illegible] في الحيز المستقل عنه والسكون في الحيز المستقل اليه ايضا بخلاف من جعلها اي الحركة الكون [illegible]
[illegible] اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المستقل عنه دون السكون في
المستقل اليه كما عرفت [illegible] ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج [illegible]
الى نفسها [illegible] اصلا [illegible]

ووكل لان الجزء اذا كان مركبا من الجواهر كالاواذ ذاته فاذا تحرك الكل فهناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك
حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك
الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر حصل حينئذ الحركة قطعا وليس هناك توسط
بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة
الموجودة بالكون الاول في الجزء الثاني هو اما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من
مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول كمبدا لتلك المسافة والمكان
الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان نفرض فيها حدود غير متناهية اعني الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا
او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك
فيما بين مبداها ومنتهاها حال مخصوصة تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن
انقسام فيها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان نفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر
الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في
الاعيان اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها الى نسبة الحركة ولا ظهر ان يقال يطلب
نسبته الى نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها فاذ لا فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وايضا
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج
اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انتفت حال الوصول الى نهايتها وحدثت في جميع ذلك الزمان [illegible]
من اجزاء [illegible] حصول الشيء الواحد في آن على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل مع الجزء الاول من
الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل مع الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك
اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود وكذلك يكون
كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم
نسبة الى نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه فيه
اي عن الخيال تخيل امر ممتد مثلا ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ادى
في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمع الصورتان
في الخيال وشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الدائرة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس واعلم ان
الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلها لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي
ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدم والانقسام لا يمنع ان يكون
من امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم متصف بها قطعا فلا يتم
دليل اثبات الزمان وذلك لما ان الحجة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدم والانقسام كما مر ويجوز
ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما الان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار
عندهم فما دام لم يكن للحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب
عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر
لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد
الثالث فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك
المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء
قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان

لان السواد مثلا ليس هو ذات السواد تشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد
قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا فان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد
ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس
هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك
ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل نسبة اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة في هذه
المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وكون
اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او بطريق التناقص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اليه وهو النمو
واما ان يكون بانفصال شيء او لا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وتثبته اي يدل على
ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى الحجم الاول فتبين اي ظهر مكشوف انه لم ينفصل عنه جزء
حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى الحجم الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا
انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا
مصت مصا قويا وشد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها
وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذاك الدخول
لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على
رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج
ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء التخلخل البرد الذي يكاثفه فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي
كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء قلت ههنا التخلخل والتكاثف
معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يبطل وثبت امتناعه وتحققه ولا يفيد العلم بعلته واما علته
اي علة امكانه وصحته لما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبة
الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة يتوارد وتعاقب
المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاشياء الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة
فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم
من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان تكون الكل كذلك اي ان تكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على
سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لا لسبب منفصل يقتضي اختصاصه
بذلك المقدار او يختص البعض منها بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الافلاك فان
كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم وما كان الى القول
بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت

نسبة الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من
تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع
يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزوم الهيولى لها واختصاصها بمقدار
معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل
امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون
قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل بمعنى انه انتقاص حجم الجسم
من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الا
الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم اخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج
وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه
وان كان يطلق عليها الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك الالفاظ فان
هذين اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل
لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى البعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الغلظ وهو
اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والغلظ من باب الكيف فلكل واحد منها ثلثة معان اثنان منها
من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو والذبول اما النمو فهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا
يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم
الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد شبه النمو والذبول بالسمن و
الهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت
المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان الاجزاء الاصلية قد جفت
وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون
ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المتغذي باق
كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم تحرك كل واحد في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة
في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول
الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة او
اقول ان كان اتصال الزائدة بعد التداخل بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن
والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة

استحالة كما يسود العنب ويسخن الماء فاذا انتقل الجسم من كيف الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انه
انتقال الجسم من كيف الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال
الجسم من كيف الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا والبارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما
الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا
وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بصفة
الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما الا ان ما برز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما يكمن فيها لا يحس بها
وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط
من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر الذي يحس ويكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز
ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون
والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد وجدا بل وفي الجملة ايضا وانه ضروري البطلان
ومع ذلك تنبهك في بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرارة
اي بحرارة باطنه او يقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره والف
فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي شاهده فيه من النار
كله لم يكن كامنا فيه وكيف ولو كان في ذلك الجبل لبعض من تلك الاجزاء النارية لاحترق فيه فوجب ان يكون حدوث
النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الماء مثلا اذا صار باردا
فقد فارقته الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب
بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال
ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة ومح فقد صح انتقال الاجسام من كيف وان ذلك الانتقال بالتدريج فكان سلم
فهو اي بالحس من انتقال الماء الى السخونة سيرا سيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه
فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتبدل بها نسبة اجزائه
الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن
سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال
في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منها اي من [illegible] الفلك حركة مكانية
نظر وتامل فمنهم من قال الاجزاء له لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك
اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة
الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية والمحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدأ هذا التبادل والتغير [illegible]
الاجزاء الى الامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان
كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية
قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وانيابها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب ففي متحركة حركة اينية

الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة النوعية بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم
عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون
والفساد وقبلت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام وابطل القول بكونه مع الوجه الثالث اختصاص الجزء المعين من
الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم اما لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا
اعني استناد ذلك الاختصاص لا يجوز الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان
ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نعلم ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة
في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى فاعل تعلق ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الفاعل لكانت اجزاء
العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه
حاصلا تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك
الحيز لكونه متصورا بالصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ
خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس
كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص
من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكور
ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية
الخارجية بذيلها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون الاختصاص باحيازها امرا مفارقا تساوي
نسبته الى الكل ثم اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي في تلك فلا اعتماد على شيء من هذين
الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتها على ان العناصر ينقلب
بعضها الى بعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا
فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا
التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال
التدريجي مطلقا بان ينتقل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية
لان في الوسط اي وسط الاشتداد او التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل
منه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان
بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك لعدم الصورة لا لاشتدادها ولا لتنقصها ولا الحركة
فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان ما يوجد في اكثر من آن
واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات
وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة المنقطعة ونقض هذا الدليل
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض
جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور

على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية
يتبدل بها امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان
المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد
يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ
المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون
في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية واذا كانت متفاصلة بزمان لم يوجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت
الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال
للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير
مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك
تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في
ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض
بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات والانقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا كذا يقال للمتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض
في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما
كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات
وباقي المقولات لا تقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل
دفعي لا تدريجي كما سبق فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصور بعض
المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون
وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من
العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء اكثف بالقياس
الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام
او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت
منه بالتكاثف والتخلخل فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف والباقية بالتخلخل وان فرض انه الهواء
كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل
محفوظ باقية في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات
وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه جسم

المنافية لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم منه ما هو آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينتفي المتحرك بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الكيفيات آنية الوجود ولا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر فيكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها والمجيب عن ذلك الامام من الاكثر في الكيف مثلا ما بين مبدا حركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا محال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء المحل المشخص لا بد ان يكون عرضا يتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصورة المقومة لمحلها وايضا فمبدا الحركة اي ما يتقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك بالصورة وقد يقال تحصل المادة وتشخصها انما يكون بصورة ما فيه لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعته غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاع ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاع فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركة في معروضها لا استقلالا بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما لا بتبعية شيء وحينئذ لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت

فيه لم يكن تابعا له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان للمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر الموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حد وغير منقسم فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالنجود والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان ذلك الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في حال الشيء اولا فيكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والباقيان يعني الجدة وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الآنيتين المتضادتين فلا يكون هناك من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها ولعل ابطالها اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير والحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ ليسرانها والطبيعة قد تفتر كذلك والآلة قد تكل وهكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان النزاع في ان التأثر يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا **المقصد** الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده ما يبقى ببقائه وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحاد ما في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان

الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه وايضا فلانها اى الحركة التى علتها
الجسمية اما المطلوب فتنقطع الحركة عنده اى عند حصول ذلك المطمع لبقا الجسمية التى هى علتها فيلزم التخلف
اى تخلف المعلول عن علته واما لا المطلوب فيتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه مح بالضرورة واما الى
بعضها والا انه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هى الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات
معلولها الذى تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية فيلزم ايضا دوام الحركة
بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا بل هى حالة غير ملائمة
اى بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها الحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما فى
الاين فكالحجر المرمى الى فوق واما فى الكيف فكالما المسخن قسرا واما فى الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة
المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى حالة الملائم ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب
والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصل بالطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئى علتها اعنى مقارنة
الحالة الغير الملائمة هكذا او يتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا فى الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور
بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب
بقى ان يكون هى مع الحالة التى لا تلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة ح اولى من
الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب
عليه امر ترتبا ذاتيا تسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه
وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور
اذ لا بعد فى ان تكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم اقتضى الطبيعة الحركة اليه وتكون
هذه الحركة طلب طبيعي لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا القول فى الكيفيات والكميات
وملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست
هى النفس لثباتها وعدم اختلافها يعنى ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير
ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك
النوع بل فى فرد منه ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة
الناشئة من التصور الكلى لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يتصور شئ من تلك الجزئيات
عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين بل انما هى اى علة الحركة الارادية تصورات جزئية تترتب عليها ارادات
جزئية فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع
ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية بتجزية
المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى تخيل حد معين وتنبعث عنه ارادة
جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات
فتتصل فى الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة

علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك **المقصد** الخامس الحركة تقتضى امورا ستة الاول ما به الحركة
اى سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثانى ما له الحركة اى محلها فانها عرض فلا بد لها من محل
يقوم به الثالث ما فيه الحركة اى المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اى المبدأ الخامس ما اليه الحركة اى المنتهى
وذلك اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ او المنتهى بالفعل انما يكون فى الحركة المستقيمة واما فى الحركة المستديرة الفلكية فلا
يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اى الزمان
فان كل حركة يكون فى الزمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حال الى حال اخرى
تدريجا **المقصد** السادس قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة هذه الامور
الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اى وحدة الحركة كما قد مر فى مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فهنا اى فى
بيان وحدتها ثلثة ابحاث احدها فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله
واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا فى وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه
الحركة اعنى المقولة اذ الشئ الواحد قد يستحيل وينمو معا فى زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع
المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة اى الشئ ههنا مع اتحاده من اختلاف ما فيه الحركة اختلافا
جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى بل قد يعرض اى الشئ الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والترطب
فى الفواكه مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه الحركة بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس
بل نقول اذا انقول تعددت المسافة وما فى حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة فى مسافة تغاير الحركة فى مسافة
اخرى قطعا ويتبع ذلك اى وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا
بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط ما فيه يغنى عن اشتراط وحدتهما ولا يكفى فى الوحدة الشخصية للحركة وحدة
ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين المبدأ المعين
والمنتهى المعين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة اى العودية الى السواد وتارة منه اى من البياض الى الصفرة الى الحمرة
الى النيلية الى السواد وتارة منه الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يفرض
على هذا الوجه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك من مبدأ معين
الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغنى عن اعتبار وحدة
ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما
فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة
صاعدا ونارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد فى وحدة الحركة
من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو
جوز اعادة كذلك لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة فى وحدتها الشخصية من
وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما كما مر من
وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدأ او المنتهى

ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا
اليه الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور
خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة
به في كون واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك آخر ولا اجزاء فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع
اتصالها في نفسها يعرض لها انقطاعات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن له محركات وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول
لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين
قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية بينهما اي في الالحاث في وحدتها
النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع
مع قيود مشخصة له وهي اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه
فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا ما تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ
لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من حركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحدا
منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد
واخرى من البياض الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة
مع اتحاد المبدا والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معينين تارة على الاستقامة
واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذا الحركتان الواقعتان عليهما
واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى
اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك ما منه
وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية
وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف
المبدا والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدا والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة
بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية
وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية
والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية
ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر فلا
من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدد الحركة بحسب الشخص واذا لا يوجب اختلاف المحرك
بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا توجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع

النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من غير عكس كما في حركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع
من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هما اي الحركتان
المتفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة مالة الحركة فان تنوع المحل لا توجب تنوع الحال وان كان تعدد
المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف منهما
ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف
المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في
وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو
عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب
تنوع عوارضها الثالث الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس
مع قيود منوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط والحركة الواقعة في كل جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس
العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع الحركات فيها فالحركة
في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق
الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية **المقصد** السابع الحركات
منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الاخيرة
تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس يجتمع في الموضوع واحد في
زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا
الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المشتركة
في الجنس الاخير منها اي من الحركات فمن الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان مشاركان
في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو الاكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا
ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجه
اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا التضاد بين الحركتين ايضا وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه
وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار
اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان
السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فتكون
بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة
لا تضاد فيها الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة ولم
يتحد ما فيه فان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض اتحاد
الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة
فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة

والهابطة التضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص و
المذكور في قسم السماء والعالم من كتاب الشفاء ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد
وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في ما بين الحركتين لان
البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف تكونان متضادتين
والمظنة بهما علة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الا بين
الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر الى الفوق وحركته طبعا الى التحت متضادتين مع
انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان
حركة الحجر الى الفوق وطبعا الى التحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان
اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متفقة في الماهية ولا يمكن تواردها اي توارد الازمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين
من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا الحصول
اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة
فان الحصول في المبدا انما يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن
بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف اليها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اي من
حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدا احدى الحركتين ضد المبدا الاخرى ومنتهاها ضد المنتهى ولا يكفي التضاد
للحركة التضاد بين المبداين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية
الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد
بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبداهما متضادان بالذات
وكذلك منتهاهما اودونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما متنافيان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا
فلا تضاد اذا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعروض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسب
الضد كالمركز والمحيط لانهما جزآن اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية البعد من الفلك وللاخر انه غاية القرب منه
وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سبب تضاد الصاعدة
والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين
في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتامل وقد لا
يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدا الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدا الحركة
والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبداين
ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدا والمنتهى تقابل التضاد كما ستنبه عليه فبين فيهما
تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت
هذين العارضين لذاتهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد بين هذين العارضين لذاتهما متأخر عن وجود الحركة

الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان
لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدا والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة
فان لها مبدا متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض في الحركة المستديرة فان اي جزء
فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدا للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء
فلا مبدا ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بعارض من موازاة او
فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك
نقطة بالفعل لتكون مبدا من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع
وهو ممتنع عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية
فيكون مبداها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدا الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم
تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدات الحركة منه كان مبدا لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده
منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا فقد ثبت للمستديرة مبدا ومنتهى بالفعل كما للمستقيمة نعم اذا فرض ان
المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركة الفلكية لم يكن هناك مبدا ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن
مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدا ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض
ان جسما يتحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبداها ومنتهاها واحدا بالذات ومختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية
في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة بين المبدا والمنتهى اي بين المفهومين العارضين لا لذاتيهما اذ النسبة احدهما الى الاخر تقابلهما
تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره واذا انتسبا الى ما له المبدا والمنتهى
مبدا الذي المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين المبدا والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدا لا
منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل
قد يكون جسم واحد مبدا الحركة ومنتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي
المبدا والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا تكون
طرف واحد مبدا ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداها ومنتهاها طرفا واحدا
واما المستديرة فان مبداها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة
بالذات الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي المبدا
والمنتهى وما نسب اليهما كاف في التصديق بما ذكر فيه فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون بتضاد المبدا والمنتهى فلا الحركة المستقيمة
تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط هو وتر لقسي غير
متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات
المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبداها وذلك محال اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لان
طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشترك بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لا انفراد

لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول
الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد الحركة المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي
ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان المستديرات تتضاد لكان
لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد تكون طرفين لدوائر اي قسي غير متناهية
فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان لمستديرة ما اضداد بلا نهاية اي المستديرات المتوجهة
من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل واما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين يفعل مثل فعل الاخرى لكن
في النصفين من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي تكون المسافة الاسد والسنبلة والميزان
والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافة الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما
الانحدار مثل فعل الاخرى اعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من
الجدي الى السرطان فهذا على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذا الحالات
والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة كما قال المص ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في
النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين
متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من
النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي متضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي لتضاد بين المبدأين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة فيهما فليس الصاعد والهابط المستقيمين وكذا
الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت
نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالتضاد
كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لا
متناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان ما منه وما اليه امور موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستديرة والمستقيمة ولا بين المستديرات **المقصد الرابع**
الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها
فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كما لا يخفى والمسافة منقسمة لانقسام الجزء الذي يجري فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان
غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما
والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم المتحرك وهو قابل
القسمة والاشبه في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء [illegible] بالكل فاذا انقسم الجسم انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كما اذا
عرض لذلك الجسم انقسام خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة [illegible] الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي [illegible] فانه يتصور فيه نوعا
انقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب [illegible] الانقسام بحسب الزمان [illegible] الانقسام بحسب المتحرك اذ [illegible]
الجسم [illegible] في السطح فلا [illegible] ان اجزاء الجسم [illegible] التقارب [illegible] اجزاء المكان
كل شكل فهو غير [illegible] امكنة بالكلية فلا يكون متحركا **المقصد الخامس** ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة

حاصلة **فيه بالحقيقة** اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر **او لا** بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر مقارن له
فيوصف بها بالعرض تبعا لذلك الشيء **والثاني** يقال له انه **متحرك بالعرض** والمتحرك بحركة غيره **كراكب السفينة**
[illegible]
مثل الساكن في [illegible] فان المتحرك [illegible] من مكان الى آخر مع [illegible] والراكب [illegible]
[illegible]
[illegible] السفينة [illegible] الراكب [illegible] بما يوصف [illegible] السفينة [illegible]
بالعرض فقد يكون قابلا للحركة كالدرع [illegible] بحركة [illegible] لا يكون كالصورة والاعراض [illegible]
ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بحركة [illegible] البدن [illegible]
[illegible] حركته [illegible] وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانها **اما ان يكون مبدأ الحركة** [illegible]
او يكون مبدأ الحركة [illegible] **مع الشعور** [illegible] **لا ارادية** [illegible] **مع الشعور** [illegible]
الطبيعية وعلى هذا **فالحركة النباتية طبيعية** [illegible] لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك
ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه [illegible] **من جعل الحركة** [illegible] اي حصر [illegible]
اذ تخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية **او** جعل الحركة الطبيعية [illegible]
واحد بلا شعور اذ تخرج عنها حينئذ [illegible] ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى
اقسام [illegible] كانت عارضة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن عارضة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة
اي على نهج واحد [illegible] على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي
الطبيعية والمركبة اما ان يكون [illegible] الحيوانية او لا [illegible] الحركة النباتية [illegible] ان يكون مع شعور
[illegible] الحركة لا ارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض **المقصد الحادي عشر**
الحركة اذا قيست الى حركة اخرى [illegible] المسافة لاخرى [illegible] **من زمانها**
وعن جهة اي الحركة السريعة [illegible] اي المسافة التي [illegible] **المساوي** يعني انه اذا فرض تساوي
الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان
لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما [illegible] المسافة الطول في زمان اقصر [illegible] **واما**
البطيئة [illegible] **المساوي** من المسافة **في** الزمان [illegible] **ويقطع** [illegible] من المسافة **في** الزمان
المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها [illegible] اي ليس كل بطوء [illegible]
من الحركات [illegible] **حركة** [illegible] وان فرضت سريعة جدا [illegible]
[illegible] فيما بين الحركات [illegible] تفاوت
في القلة والكثرة كما اذا قدرنا انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا [illegible]
[illegible] لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور [illegible]
على مسافة حركة الفرس [illegible] اي سكنات الفرس **على حركاته** [illegible] **زيادة سكناته** **ويكون** حينئذ
[illegible] لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد [illegible] اي زيادة حركة المحدد
على حركاته [illegible] فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا [illegible]
[illegible] الكثيرة [illegible] القليلة [illegible] اصلا وهو باطل قطعا
[illegible] حركاته ولا [illegible] من سكناته **واعلم ان** [illegible] المتخالفتين
بالسرعة والبطوء [illegible] اي الى ذكره [illegible] كون البطوء
[illegible] السكنات [illegible] وهو كون البطوء للتخلل [illegible]
[illegible] اي من تلك الدلائل [illegible]

حينئذ من الارض عادة الظل الى الشمس اعنى الى المشرق ووقع الظل فى الجانب الغربى طويلا والزوال
بنقص الظل بحسب ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وهكذا اليوم اى اذا ارتفع
الشمس مقدارا اى وقف الظل علم بنقص الظل مقدار ذلك فى الان الذى قبله حينئذ ان لا يتم الشمس
والظل بحاله وهو بحال لو حال تحرك الظل جزا كلما تحركت الشمس جزا لم يمكن ان يكون مثل ان الجزء منها
ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ كان مارا بحركة الشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص
من الحركة لا نهاية له فى المقدار فيكون حركة الظل بطاءة بلا تخلل سكون حيث ان السرعة والبطوء بلا تخلل سكنات
المضاعفة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس مع الظل والظل على حاله لجاز ان الظل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة
والظل على حاله فان ذلك اى تمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى
ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة من التاكيد بعدمها اى عدم خرق العادة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام
الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل مستندة الى الفاعل المختار فهو اى لو جد حركة الشمس
الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو ممتنع
بقضاء العادة وحده اى وجاز كونها دفع الاستدلال المذكور بل لهم جواب قوام على الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها
هذه الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرا كانت او طبيعة مستمرة الوجود
من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون
بعض الاجزاء مع كونها ابطاء من الحركة الفلكية بلا شبهة فبطوءها بلا تخلل سكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة
الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر حينا ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون
الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة
الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولا ذاتيا لها اى السرعة والبطوء فالمراد بالاشتداد والنقص فالمادة
الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطوء فلا تكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والنقص
المقصد الثالث زعم قال الحكماء علة البطوء اما فى الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذى فى المسافة
كان قوله اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى فى اقتضاء البطوء [illegible] الحركة كالماء مع الهواء فى نزول
الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله فيها فى الهواء واما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها
وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر و
المحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك بالارادة ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير بالقاسر
من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوس واحد تارة
فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السابح فيهما بارادته وقد تعاوقا فى واحد منهما اكثر من الآخر فى الآخر فتعادلا يعنى ان معاوقة طبيعة
الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة
انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم
الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر المقصد الرابع
عند ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة
سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى لا محالة
الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع ويسكن او
او يرجع الى سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين حركتين مستقيمتين فيكون الاولى منقطعة
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين من اثباته طريق فقال
الحكماء الوصول الى المنتهى آن اذ لو كان زمانا فاول النصف الاول منه ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف

موجودا ان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الباقى ويعود المحذور ولا ظهر
ان ذلك الحد الذى هو منتهى المسافة لا يكون منقسما فى ذلك لامتداد والآن لم يكن تمامه حقا فالوصول اليه آنى اذ
لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول بمسافة ثم ان الوصول علة الميل الموجب له يكون حين العلة موجودة
والآن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له
اى فلو ايضا موجود فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها لا الرجوع عن المنتهى ايضا
كالوصول فكذلك الميل الموجب له آن اى ايجاد شىء آن وآن الوصول غير آن الرجوع بالامتناع اجتماعهما
لا يجتمعان لانه يلزم تتالى الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
فلا يلزم تركب ايضا عندنا فتلك الحركة لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اى زمان سكون والجواب
ان الوصول الى آن سواه [illegible] المنتهى والوجه وان [illegible] منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون
آن واحد فقد اشتركا فيهما اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان النعرف واحد يجوز ان يكون مشتركا بين كالنقطة
الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال واما الآن فيجوز ان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به
حتى تمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين فقولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم منهما تغاير لكن لا بالذات بل بالاعتبار
كونه منتهى لزمان حركة الوصول ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للخلص من الحكماء من ان المتحرك
الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا وما باله فى آن ايضا والكل
اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما فلا تخلل زمان بينهما
لا استناده القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة
والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق من
ذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة تخار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون
حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة حد وان يكون مثالا بين حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك
انه راجع مباين تختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة
الرجوع فان كل آن يفرض من زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون منه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اتم
الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال
اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم واحد لا اتصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير للآن الآخر منهما زمان سكون كما مر
والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع الميلين وتجويز تعالى للآنين او بمنع تعاقب الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب تعاقبه مع المعلول
مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل يجوز زمان كالحركة وقال الجبائى لا شك ان الاعتماد المجتلب من الجاذب لا اعتماد
اللازم اذ الحادث اقوى من الباقى فيتعقب الاعتماد المجتلب الجو ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا الى الضعف
الى ان يغلب اللازم المجتلب عند الجو ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب
المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والاعتماد اللازم الذى يحرك
بالاعتماد اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب
عند الجبائى ليس فلا يتولد الاعتماد الحركة ولا السكون وهذا لا يوافق مذهبه كما عرفت فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل
للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا فى
انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا
فى الجو يجب ان يسكن الجبل ضرورة فلا شك انه يرد الخردلة واحدة وحينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين
حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك باطل ووقوف الجبل بصادمها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم

خرق بطلان اذ كل عاقل يعلم ان الحبل المعلق في الجو بمصادمة الحوادث وقد يجاب بان الحوادث الاجسام الحبل ولا غاية في الصورة المفروضة بل يرجع برجعه فاذا وصل الى نهاية وقف ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فوذلك الذي ذكر نوع من ملاقيها فرض محال وتحقيق استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وذلك المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ الموجب للاعتماد اللازم الحركة لا يوجب السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا بد في الحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجاب على اصله معقول ان الاعتماد المولد للحركة السابقة فالحركة الصاعدة لو وجب حركة حابطة بشرط علية الاعتماد اللازم ولو وجب السكون بشرط لعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد المرصد الخامس الاضافة جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه مباحث اصول كلامية تلي مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فجعل مرصدا على حدة والكشف عن سائر الكتب كما مر في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد جمة الاول الاضافة من المقولات القياسية الى الغير والاضافة حقيقتها اي كلية حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال للاضافة المعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي من حيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير بلا تم تعقله الا بتعقل الغير اي يكون جزء نفسه بحث لا يتم تعقلها بدون الالتفات الى امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب ومثل هذا القول يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلا اورد نا تخصيص بالحقيقي قلنا ما لا يمكن تعقله الا بالقياس الى الغير على الوجه الذي حققته فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا المقصد الثاني للمضاف خواص اي خاصتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فاذا في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للتحقيق منهما الا في الذهن فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين بانضمامه اذا اخذا وحدهما واما معروضاهما فقد يتكافآن كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلاهما في ذات المعروض وحده كما تنبهنا عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ومعناه انا نحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فيقال الآخر الى الاول ايضا فكما ان الاب اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا الاب لانسان لم يلزم ان هذا الانسان لاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا يعني

ما ثبوت [illegible] وليس المضاف الا ما هو في [illegible] كما يقال لتاج ملك الطبيعي والاتصال الطبيعي [illegible] والى شيء [illegible] الانعكاس [illegible] المضاف بين الطرفين الاخر بلفظ الى [illegible] النسبة كذي التاج فلا يجب الانعكاس [illegible] طريق الانعكاس انما يجب في المضاف كل واحد من الطرفين [illegible] بحث [illegible] وقد عدا [illegible] الاضافة منهما [illegible] ونحت [illegible] لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف ذو الاضافة [illegible] فاذا [illegible] من كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ما يوجد مع الاضافة الحقيقية [illegible] كما في [illegible] واحد منهما الى الآخر [illegible] النسبة قطعا
الثالث الاضافة لا تستقل بوجود بل لا بد ليس لها وجود وحدها وليس [illegible] بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء [illegible] ذلك اي تحصلها بتبعية الملحوق [illegible] بان يوجد الملحوق والاضافة معا [illegible] الاضافة على حسب الملحوق والملحوق وليس ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقول بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها [illegible] فانه يوجد الاضافة [illegible] الملحوق [illegible] واحد متعدد عارض لذلك الملحوق [illegible] الاضافة وتحصلها [illegible] والموافق في الكيف [illegible] الموافق [illegible] والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوق الكيف وكذا الحال المساواة [illegible] الاضافة اذا كانت في طرف محصلا كانت في الطرف الآخر محصلا ايضا على حسب [illegible] محصلا كان او نوعيا [illegible] الاستلزام [illegible] اللازم [illegible] كانت في طرف مطلقا اي غير محصل في الطرف الآخر مطلقا ايضا [illegible] المطلق [illegible] المطلق [illegible] في مقابله [illegible] اي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر [illegible] الاضافة [illegible] والتشبيه واما اذا حصلنا موضوعها [illegible] لم يحصل المضاف المقابل [illegible] الراس حتى يتعين هذا الراس لا يوجب [illegible] الراس [illegible] اضافة عارضة [illegible] الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين [illegible] الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الراس ثم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة [illegible] حتى يعتبر [illegible] الراسية وجب ان يحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الراس وذو الراس معينين [illegible]
الرابع [illegible] الاضافة [illegible] من وجوه الاول اما ان يوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يخالف كالاب والابن [illegible] والبنوة متخالفتان في الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعف الشيء واحد يكون [illegible] اليه واحدا [illegible] اي امور كثيرة وكذا [illegible] او لا محدود كالاقل والاكثر فان الاقل من شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة [illegible] الثاني انه قد يكون الاضافة [illegible] موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق [illegible] العاشق [illegible] العشوق فكل واحد من [illegible] والمشهورية [illegible] محلها [illegible] موجودة فيه [illegible] في احدهما فقط كالعالم فانها [illegible] موجودة في العالم والله اعلم

الشيء سببا له ... والمشهور ... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

على ان كان المتقدم الطبعي ... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

... السلام ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله ... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

... المتقدم ... كتقدم الصفوف في المسجد

... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

كان سو

... [illegible]

١١٨

بالمعلوم ... [illegible]

... [illegible]

... التقدم ... المتقدم ... [illegible]

... [illegible]

... المتقدم ... المعلول ... [illegible]

... [illegible]

[illegible]

كال ... وصول اليه من المبدأ او لا و اذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة

فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الرتبية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالشرف كشخصين متساويين في ...

... واحد ... والمعية بالذات ...

والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان اطلاق لفظ التقدم والتأخر على

الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس

مما يهمنا بيانها والله اعلم

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومقاصد اربعة. المقدمة اما تعريف الجوهر فقد علمت من التقسيم المذكور

في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمت

ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج ...

[illegible]

[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الشكل [illegible] المتكلمين [illegible] الشكل [illegible] المضلع [illegible]
[illegible]
[illegible] من الاشكال [illegible] الشكل [illegible]
[illegible] الشكل [illegible]
اختلاف [illegible] من الكرة [illegible] الكرة [illegible] المضلع [illegible]
[illegible] المضلع [illegible] ومن المربع اي قال بعضهم [illegible] المربع [illegible]
[illegible] الشكل [illegible]
[illegible] ومن المثلث اي قال بعضهم [illegible] المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
[illegible] المتكلمين [illegible] الشكل من الجوهر الفرد [illegible]
الشكل [illegible] من المساحة فله نهاية اي يحيط به [illegible] الشكل [illegible]
[illegible] الجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك
[illegible] النهاية [illegible]
[illegible] من المساحة [illegible] الجسم [illegible] الجوهر الفرد [illegible]
[illegible] فهو القول [illegible] مساحة [illegible]
[illegible] الجوهر الفرد [illegible] المرصد الاول في الجسم [illegible]
[illegible] الفصل الاول في بيان حقيقته [illegible]
لفظ الجسم عند الحكماء [illegible] على معنيين [illegible] جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي [illegible]
الطبيعة التي هي مبدا الاثار [illegible] من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر [illegible]
[illegible] الجسم الطبيعي [illegible]
[illegible] من الاجسام [illegible]
ان كان [illegible] التناهي في الابعاد [illegible] جسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] الجوهر [illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الابعاد [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] ولا نزاع [illegible] الاحساس [illegible] كذلك [illegible] هو الموجود [illegible] في موضوع [illegible]
[illegible] الاول الموجود [illegible] من الموجودات [illegible] المعقولات [illegible]
[illegible] في موضوع [illegible] الموجودات
[illegible] الاحساس [illegible]
[illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] اختلاف الجهات [illegible] ان تكون
[illegible] الذي هو [illegible] الخارجية [illegible] مفهوم
[illegible] من قبيل [illegible]
[illegible] المفهوم [illegible] الذات
[illegible] الحاصل ان مفهوم القابل اذا كان [illegible] موجودا في الخارج كانت [illegible]
[illegible]
[illegible] الكلام اي [illegible] في المؤثرات اي العلل [illegible]
[illegible] الى الواجب [illegible] اي المعلولات [illegible] سلسلة [illegible]
[illegible] هذا النوع من
[illegible] ان تكون الامور المتسلسلة موجودة [illegible] باطل عند الحكماء و
المتكلمين بلا خلاف وقد يجاب [illegible] الثاني بان [illegible]
ان القابل الذي [illegible] ان ما ذكرتم [illegible] موجودة [illegible]
الخارج [illegible] مفهوم القابل للابعاد [illegible] الجسم [illegible]
عليه مفهوم القابل [illegible] هذا الجواب بان المذكور في [illegible] مفهوم القابل [illegible]
[illegible] ما يصدق عليه مفهوم القابل [illegible] الجسم [illegible]
افراده [illegible] المذكور في المسلك
الاول [illegible] الجواب من المسلك الثاني [illegible]
[illegible] تركب الجسم [illegible]
[illegible] بالمنفصل الذي [illegible] المنفصل [illegible]
[illegible] المنفصل [illegible] المتصل [illegible] في العقول [illegible]
[illegible] المفهوم [illegible] الجسم [illegible] مفهوم قابل الابعاد والذي هو العرض [illegible] موجود [illegible]
الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الخصوصية [illegible] الذي هو مفهوم القابل [illegible] عوارض المعقول [illegible]
[illegible] على ما هو المشهور [illegible] ما يصدق عليه

[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الى [illegible]
[illegible] العلوم [illegible]
[illegible] السطح [illegible]
[illegible] في الجسم [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] هذا المفهوم [illegible]
الجسم الطبيعي [illegible] الجسم [illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] الجسم هو [illegible] القابل [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
بالفعل وانما [illegible] ان الجسم ليس [illegible] من الابعاد [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] في الجسم بالفعل كما في [illegible] وان السطح لازم لوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] عنها [illegible] من الابعاد [illegible] الابعاد والموجودة بالفعل [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الذي ذكروه في [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الموجودة من طول الى عرض
[illegible] طول [illegible] عمق
[illegible] الجسم هو [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الجسم
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] من [illegible] الطول
[illegible] العرض [illegible] العمق

[illegible] الاطلاق تحصيل الجسم من تماسه [illegible] او تركب [illegible] [illegible] [illegible] والحق [illegible]
يمكن تحصيل الجسم من اربع اجزاء بان يوضع [illegible] [illegible] [illegible] ثلث وفوقها جزء رابع وبذلك يحصل الابعاد
الثلاثة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
منها اى من جوهر منفرد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] من الجوهر الفرد والجسم عندهم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الجسم على المولف المنقسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
المباحث [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] من بعض المتكلمين [illegible] [illegible]
[illegible] الجسم هو القائم بنفسه [illegible] بعض الكرامية هو الموجود [illegible] هشام هو الشي [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاقوال

المقصد الثانى [illegible] الجسم مجموع اعراض [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]

فقالا ان الجوهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهى مختلف واذا تركبت من اعراض متجانسة فهى متجانسة
[illegible] [illegible] الاجسام المولفة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الثانى انه اذا
الجسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في التقسيمين **المقصد**
الثالث الجسم اذا تركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتمايزة
كالحيوان واما البسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والافلاك فقد وقع فيه خلاف الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاجزاء التى يمكن فرضها توجد كلها بالفعل او لا يوجد كذلك [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة بالفعل ومتناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لا تتجزى اصلا لا قطعا [illegible] ولا كسرا [illegible]
[illegible] [illegible] طرف منها عن طرف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الانقسامات [illegible] حاصلة بالفعل [illegible] الاجزاء التى يمكن فرضها
[illegible] بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله انا قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل
وهو معنى قولنا جميع الاجزاء [illegible] [illegible] بالفعل [illegible] قولنا كل ما ليس من الانقسامات بحاصل بالفعل
فليس يمكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل [illegible] الانقسام من جميع الوجوه الثانى الاجزاء كلها بالفعل
مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة والكسانوطيس [illegible] الثالث الاجزاء
بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية
وهو مذهب الحكماء واعلم ان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الى الفعل اما متناهية
او غير متناهية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى [illegible] الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى
[illegible] [illegible] [illegible] افلاطون من ان الجسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بالوجود [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس [illegible] ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل [illegible] لا يكون شى منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو
مذهب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] من اجزاء هى اجسام [illegible] [illegible]

خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض فالحق ان يكون اجزاء الجسم
الموجودة فيه بالفعل المتناهية في اشتاتها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او جهة
[illegible] او مختلط منها فيرتفع الاحتمالات ستة خارجة عن المذاهب الاربعة [illegible]
[illegible] ان شيئا منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع
[illegible] جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول انه لو لم يكن كل منقسم اي قابل
للانقسام له اجزاء بالفعل اي لم يكن جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل
[illegible] اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيلزم من الاول ان اجزاء
الجسم البسيط حاصلة بالفعل [illegible] الانقسام ومن التالي [illegible] الاول [illegible] كل ما يقبل القسمة
[illegible] منقسم بالفعل [illegible] الاول القابل للقسمة [illegible] واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم الانقسام
[illegible] والتالي [illegible] فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام [illegible]
[illegible] بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد [illegible]
غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان التالي [illegible] للوجه [illegible]
لا منقسم [illegible] عدم الانقسام [illegible] فلابد ان يكون [illegible] عدم الانقسام الحال في
غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن [illegible] في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة
وجودية [illegible] الظاهر انها صفة اعتبارية [illegible] المنقسم من حيث هو مجموع
[illegible] وعليه القسمة [illegible] الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا [illegible]
[illegible] التفريق [illegible] ذلك القابل اعداما [illegible] والتالي [illegible] فلان التفريق
[illegible] هوية [illegible] هويتين منفصلتين [illegible] موجودتين في تلك الهوية الاتصالية
والا كانت متقررة بالفعل والمفروض خلافه [illegible] كون التفريق [illegible] ذلك التقدير اعداما واحداثا [illegible]
من [illegible] يكون [illegible] لا انفصال فيها اصلا [illegible] هويتين متفاصلتين واما
بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب [illegible] البعوض [illegible] البحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين [illegible]
وبديهة العقل تنفيه [illegible] عنه بانه استبعاد [illegible] ودعوى الضرورة في محل
الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان [illegible] الاجزاء في [illegible] القابل للانقسام اليها متمايزة
بالفعل فان [illegible] النصف غير [illegible] الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالفعل
[illegible] ذلك اي [illegible] الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء
بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يتلق [illegible] المتمايزة واجيب عنه بان [illegible]
[illegible] اوصاف اعتبارية [illegible] العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب [illegible] النوع الثاني [illegible]
واما [illegible] تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية [illegible] الاول [illegible]
ان [illegible] المتناهية المقدار مركبة من الاجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام

لا يمتنع قطعها في زمان متناه [illegible] قطعها الا بعد قطع [illegible] ولا قطع [illegible] الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى
ما لا نهاية له فاذا امتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة [illegible]
مركبة من الاجزاء غير متناهية لا يمكن [illegible] قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء [illegible] وبطلان اللازم [illegible]
المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم [illegible] تلك المسافة مركبة من الاجزاء موجودة
بالفعل غير متناهية [illegible] الالزام [illegible] الى القول بالطفرة [illegible]
[illegible] بعض اجزائها دون بعض [illegible] الى المكابرة [illegible] المسافة المتناهية [illegible]
من الاجزاء غير متناهية موجودة [illegible] المتناهي [illegible] غير متناهية [illegible] والزمان [illegible]
فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام [illegible] الجزء الذي لا يتجزى [illegible] الجسم [illegible] لزمه ذلك من حيث لا يدري
فانه [illegible] اجزاء [illegible] الجسم انقسامات لا تتناهى [illegible] بين ما
هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل [illegible] جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في
الجسم بالفعل [illegible] في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل [illegible] القول بالجزء اذا كان كل انقسام ممكن
في الجسم حاصلا فيه بالفعل [illegible] من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصول [illegible] اجزاء غير قابلة للانقسام
[illegible] عنه [illegible] القول بالطفرة اجاب بانها
ليست [illegible] الوجه الثاني اي الجسم الذي [illegible] متناهي الحجم والمقدار
فهو محصور بين الطرفين [illegible] وكذا اجزاؤه [illegible] لا يتناهى [illegible] محال فاستحال
ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية [illegible] التداخل فيما بين تلك الاجزاء [illegible]
البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التأليف [illegible] بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لابد ان يفيد زيادة
حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة [illegible] غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء وان كانت
غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه [illegible] الجهات الثلث ولا شك [illegible] انما حصل [illegible]
تأليف الاجزاء بعضها الى بعض [illegible] التأليف [illegible] التأليف من الاجزاء [illegible] في جميع الجهات
[illegible] في الجهات كلها [illegible] وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] العدد [illegible] من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل [illegible]
العدد [illegible] منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد [illegible] يكون عددا [illegible] فرض ان اجزاء الجسم عدد
غير متناه فلا شك ان فيها احادا متناهية فاذا اخذ تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء
متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] قلت ما ذكرناه تصوير [illegible] موجود [illegible] الاجسام
[illegible] اجزاء متناهية بعضها الى بعض [illegible] الكلية [illegible] و
[illegible] الجسم [illegible] واجزاء متناهية [illegible] والجسم الذي [illegible] متناه [illegible] واجزاء غير متناهية [illegible]
ولا شك ان [illegible] والاجزاء [illegible] لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المتعينة

لا بد و ان [illegible] بنسبة الجسم اي الجسم نسبة [illegible] الى الاجزاء [illegible] نسبة جسم الى الجسم نسبة مساواة اي مساواة بنسبة
الاجزاء [illegible] الاجزاء نسبة مساواة اي غير متناهية فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي
هذا خلف فلا يكون ما في الاجسام المتناهية المقدار من الاجزاء غير متناهية [illegible] وذلك ايضا [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الجسم الى الجسم [illegible] الاجزاء الى الاجزاء [illegible]
[illegible] لا يبطل [illegible] يكون الجسم متصلا واحدا [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] جمهور المتكلمين [illegible] الجسم [illegible] الاجزاء التي لا تتجزى [illegible]
[illegible] الانقسام [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] موجودة [illegible] الخطوط والخطوط [illegible]
السطوح والسطوح [illegible] الاجسام [illegible] الموجودين [illegible] ضروري [illegible] في ان الاجسام
موجودة وانها تتماس [illegible] منقسمة في الطول والعرض دون العمق [illegible] الداخل في التماس
العمق او يكون التماس [illegible] الكلام الى [illegible]
[illegible] في العمق وذلك هو السطح [illegible] وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسا على [illegible]
في الطول دون العرض [illegible] وذلك هو الخط [illegible] وجوده ايضا ثم ان الخطين
الموجودين تماسا [illegible] لا ينقسم اصلا وهو النقطة [illegible] طرف الخط وهو
السطح وهو الجسم [illegible] فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا [illegible] الجسم [illegible] موجود
[illegible] جوهرا فهو [illegible] الجوهر الذي لا ينقسم [illegible]
[illegible] عرضا [illegible] لا ينقسم [illegible] جوهرا فردا
وان كان عرضا [illegible] الذي لا يتجزى [illegible]
جزء الجسم [illegible] التماس [illegible]
[illegible] الانقسام [illegible] النقطة [illegible]
[illegible] الاطراف كلها [illegible] منقسم [illegible]
السطح [illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] انها منقسمة الى حاضرة [illegible] ان الحاضرة منها موجودة [illegible] الماضي منها
و [illegible] المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل [illegible] ولا شك ان الماضي [illegible]
المستقبل [illegible] الحاضر لم يوجد [illegible]
[illegible] ان يكون الحاضر منها موجودا [illegible] منقسم [illegible]
[illegible] الذات [illegible]
[illegible] الانقسام [illegible]

[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] المسافة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الموجودة [illegible]
[illegible] الخارج [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] في الشكل [illegible] من كتاب الاصول [illegible]
[illegible] خط مستقيم محيط [illegible]
[illegible]
[illegible] مستقيم [illegible]
[illegible] زاوية [illegible]
[illegible] السطح [illegible]
[illegible]
[illegible] سطح [illegible] السطح المستوي [illegible]
[illegible] الكرة [illegible]
[illegible] السطح المستوي [illegible]
[illegible] السطح [illegible] الاجزاء
[illegible] الكرة [illegible] السطح [illegible]
[illegible] النقطة [illegible]
[illegible] السطح المستوي [illegible]
[illegible] النقطة [illegible]
[illegible] المماس على السطح [illegible]
[illegible] الكلام الى [illegible] المتوسط [illegible]
[illegible] المماس [illegible] السطح [illegible]
[illegible] المماس [illegible] السطح [illegible]

[illegible]

... الوجه الخامس ... خطا

[illegible]

البسيط لا يكون الا بسيطا فالخط ... مركب من نقط متساوية وكذا السطح مركب من خطوط متلاقية

والجسم مركب من سطوح ... علم ان ... بالذات ...

في جميع الجهات ... والسطح والخط والبسيط لا يكون الا ...

... الوجه السادس لولا ... الاجسام ... لكان الانقسام في ...

[illegible]

... الوجه السابع لولا الجزء ...

[illegible]

[illegible]

انتقالها الى الثلاث فرابع ما يسع الجزين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث
ما يتعلق بالسرعة والبطوء وخلاصته احد الامرين لازم اى ثابت الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت
الحركات في السرعة والبطوء واما تخلل السكنات فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم الحركات يستلزم
انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم الاخرى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف
ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني وهو تخلل السكنات بيان لزوم احد الامرين من طريقين
احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما سيأتي من قبل ان البطوء
ليس لتخلل السكنات فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعنى انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء فلا انقسام المتوهم حركة اكثر من جزء متحرك الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني
من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثاني الطريقين المذكورين ان يبين ان حركة سريعة وبطيئة متلازمتين
بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اى
تلازم ما بين الحركتين دليلا على ذلك اى على ان البطوء ليس لتخلل السكنات كما نبهت عليه فيما مر فاذا كانت الحركتان
مثلا متلازمتين فمتى ما يقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول الحاصل
لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور الاول الدائرة الطوقية من
الرحى مع الدائرة العظيمة منها فان حركة الاول سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما
متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر متعددة بحسب
اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فانها
فان تلك الخطوط يكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف جميع الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يليه
فقد انفك احدهما عن الاخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها
فيلزم تفكك الرحى عند حركتها على مثال دوائر يحيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد وما هو اشد
منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء ما بلغ السعي وذلك الذي ذكر من تفكك
الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تع فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات
ومعلوم لكل عاقل ان الله تع لم يخلق في الرحى كل هذه الغرايب والعجايب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية
فرجار له شعب ثلاث ثبتت واحدة منها ويدور اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين تتمان الدائرتين معا لحركتهما وسكونهما مثلا زمانا ضرورة والانفكاك بين الشعبتين
منافٍ مع عدم التناثر والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على
الارض ويدور على عقبه فاذا رسم دائرتين احديهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت
فافرض اى الدائر على عقبه مادا باعه فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه
وحركتاهما مثلا زمانان لانه لو تحرك راس اصبعه جزءا لم يتحرك عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر

ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يحدث الما اصلا وان
شئت فافرض اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك من يدور احديهما قرب القطب والاخرى على
المنطقة فان حركتيهما في رسم الدائرتين مثلا زمانان والا لزم التخلخل في الافلاك وان لا تكون
موصوفة بالشدة وكا احكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة جدا فان الظل
ينقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس
في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة مع تحرك
الشمس لبطلان الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل
منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى
ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة
وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه من الشمس الى الخشبة عن وضعه ولا يكون ذلك
القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني
والا لكان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو
باطل بالضرورة الصورة الخامسة دلو على راس حبل مشدود طرفه الاخر بوتد في وسط
البير مع كلاب يحصل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان
الى راس البير معا فالدلو قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف
للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين
في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك
جزءا اخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض اب ح خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض
ايضا ده خطا مركبا من جزئين كائنا على اب بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا
بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط ده بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته
هكذا ... فاذا تحرك د وتحرك خط ده على خط اب ح من ا الى ب فقد تحرك
ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط ده من د وكان اى د
مقابلا لا في ابتداء الفرض الى ه اى تحرك ز من د الى ه وهو اى ه وان كان مقابلا
لـ ب ابتداء لكنه كان مقابلا لح فيكون حينئذ مقابلا لح ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركته
الذاتية والعرضية جزءين حين تحرك ده حركة واحدة جزءا واحدا فان ز ود كانا معا محاذيين
لا من خط اب ح قبل الحركة والان قد صار ز محاذيا لح ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان
متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركته جزءا
واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وهو المراد الذي هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق
بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط

لان الشعاع الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع على خط مستقيم ولو وقف الظل عن الحركة لزم التجزية والتقطع

فيه اشعار بان السرعة والبطوء في الحركة مع القول بالجزء وان المسافة مركبة من اجزاء ... فلا يلزم الطفرة لا تساوي ما بين الحركتين في السرعة

منها الى اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا
فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء
لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فالقطر كالضلع في المقدار وانه باطل بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل
واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيها كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا
المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور
ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين
كل جزئين من اجزاء القطر ان يسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه يسع اجزاء من الاربعة المذكورة
والسلسلة الواقعة في الفرج الثلث من جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرد في بعض دون بعض تحكم محض فيلزم
ان مجموع الضلعين يسع ايضا لا اثنا عشر جزءا دون واحد ومساواة القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان
الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء المشروط بما هو اقل منه الوجه الثاني
مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان اي شكل العروس على ان مربع وتره
اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر
مائتين وهو يزيد على اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة
وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذرا لما بين
فما منها فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا
طبقنا راس وتره اي وتر قائمته على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ووصلنا طرفه اي رجل الوتر من
الطرف الاخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض هذا شكله من موضع الى خلاف جهة الجدار فلا شك
انه كلما انحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما انحط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج من ذلك
الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك الضلع شيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان
ما يخرج به اسفله مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي يتحرك
طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاصل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو
اي هذا الفاصل مثل الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين
وهكذا الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزءا انجر اقل من جزء
وهذا الوجه يلحق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع
تلازمهما الوجه الرابع مبناه فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى
كما ستعرف من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك
الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت ظواهرها وبواطنها كان تحدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره
انقسم الجزء لا محالة لان ظاهره اكبر وباطنه اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فتعين كل جزء من اجزاء

قال انه عروس ان تعلم [illegible]
و [illegible] هذا الشكل لكثرة
منافعه في الاشكال الباقية

المحيط

المحيط من جهة محدبه اعظم منه من جهة مقعره لا بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا لان
ما كان بينه خلا فيما بين ظاهري جزئين على انا نقول فاذا كان الخلاء الواقع بين كل جزئين يقدر ما يسع
جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان تحدب المحيط وان كان
اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام
في الجزء المشروط بما هو اقل منه واما لا خلاء بان الظواهر متلاقية كالبواطن بلا تفاوت بينهما فيكون ظاهرها
اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها كظاهرها في المقدار ويجوز ان باطنها
كظاهر دائرة اخرى محاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها المعروف في المحيط ومن البديهي ان المحاط
كذلك وهلم الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقة الرحى مثلا كالنقطة منها وبطلانه لا يخفى
وما لاح في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من انا نسيج جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة فاذا
جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقى بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا
احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر
المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا الى ان يجعل
الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوق تماس طوق الفلك الاعظم فلا بد ان يكون اجزاء الدائرة
العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم
الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق قطعا ان امكان الدائرة يبطل وجود الجزء الوجه الخامس برهن
اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون
نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين ينقسم الى غير النهاية
وانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض
الخط مركبا من اجزاء وتر كانت ستة مثلا لزم تجزى الجزء الوسطاني المقصد السادس في تحرير مذهب
الحكماء في الاجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء
لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في
الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا يصل قسمته الى حد تقف عنده
كما زعموا اذ لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى
وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته اليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة
اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا
للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلها الا بالقياس
الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين
من واما بالوهم والفرض وهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع
كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او صغر لا تحتمل الانفكاك

في القطع او صغر متناهي لا يتاتى معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار
القسمة الثلاثة المذكورة بانها اما مودية الى الافتراق وهي الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال
في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية و اما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما
لم يقدر على فرض طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على
الكبر والصغر والصواب ان اختلاف عرضين لا يوجب انفصالا خارجيا انا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه
اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث
للوهم على فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بسبب
امر باعث كما باختلاف الاعراض والاوسط كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنان انفكاكية
وهي قسمة خارجية تنقسم الى قسمين وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وهي وهمية وفرضية ايضا وتقسيم
الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وعدم الفرق بين الفرضية والوهمية مما اشرنا اليه وجعل باختلاف
الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال المقصد
السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط
متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ما في الجرة في اناء من جهة اتصال
الجوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه تسميه الصورة الجسمية وندعي ان ذلك الجوهر المتصل ليس تمام
حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر تقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا فيكون
حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرا عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمة
امرا قابلا للانفصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل
الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الاخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل واحد منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا
مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا
لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال مغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى الحال
فيها الصورة الجسمية فاذا كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حتى كان متصلا واحدا وبعده
متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حتى كان ح متصلين ولعلهم لما اثبتوا تواردا
المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال
الباقي بحاله اثبتوا ايضا تواردا اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الانفصال
المتبدل غير القابل وسموا الانفصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة
لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصلة فيها واذا
كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات
هيولى كما ذكرتم في الجسم لنفسها لكون للهيولى هيولى اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور

مرتبة موجودة معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال
غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما
ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون متصلة في حد ذاتها والثاني ان ذلك
الاتصال المغاير يزول عنها ويعقبه الانفصال حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو
قابل فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها
بحسب ما نعرض لها من الاتصال وتقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة
الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا
متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات المذكورة الا
بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى
لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار
صلبة تنجزى في الوهم بحسب الجهات الثلاث لكنها غير قابلة للقسمة الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج
واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ويحصل في ذكره المص ان
الشيء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون
متركبا منتهيا الى اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور
لا ابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي الا ان تلك
الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله ان كل جزء
منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما
طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على
ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في تلك الماهية النوعية
فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فرض والجزء
الاخر من الانفصال الرافع للاتحاد الهيولي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان بين الاربعة متوافقة في الماهية فيكون مشاركة
في امتناع الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني
فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا المانع خارج عنه وذلك المانع
لا يكون لازما لماهيته ولا لخصوصية نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زوال المانع
قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى فيه هناك ايضا ان يبقى

ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي كالاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون مخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه
في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الجسم
كان هذا لما لا يرد عليه ثم لقول على تقدير تماثلهما قد يكون تشخص احدهما مانعا من ذلك القبول وتشخص الآخر شرطا
فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال من جزئية المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا
مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون الا لازما ولا لحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما الكن
الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب وربما يعترض على برهان
الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة ومما عارضوا ان الجسم جاز جزء فعليكم
بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى ثبت تركبه من الاتصال وكلام القائل لمن رآه المنع اي المنع كونه جزءا منه
وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم
ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في
الجهات التي يسمى الجزء اتصالا في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في
بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة
المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول
فيصير النزاع ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه واذا علم ان هذا انما يتم اذا سلم بذلك القابل
ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه
وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان
يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما ينحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل
الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا
لجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه ومنها سؤال يستصعبه بعض وذلك
السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزء الجسم كما زعمتم فزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية
الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا
لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا له فكيف
ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من
الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتداد
ات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال
هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون
مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير
بقاء صورة الجسمية بعينها ما هو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي

الاتصال

الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا وان
اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل انما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى مما ذكره فليس جوابا للسؤال وجوابه
الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية
تتوارد عليها اتصال واحد تارة وانفصال لان اجزاء تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون
الواحد بالشخص واحدا تارة واشياء اخرى بل مرادنا انه لا بد من مستحفظ للماهية الجسمية دون الهوية
الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه وتتوارد عليه
الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو
القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال
فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان
فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخصا واحدا بحيث صار اشخاصا متعددة
اي زال شخص كان متصلا اتصالا واحدا وحصلت اشخاص من متصلات متعددة لم يكن موجودة في
تلك الصورة الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق قطعا وهو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان
الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك
في الحالين هو عروض تارة الاتصال واحد وتارة لانفصالات متعددة والدليل على ان فيه امرا باقيا هو انه
ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم
يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الصورة الشخصية لا الى زوالها وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر
كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر
يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا الا من حيث يكون باتصافه بهذه الامور كلها فظهر من
ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى
هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ... وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم بالقوة
والفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة
والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يتصف بقوة وفعل لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود
لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى
موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استعانوا في اثبات الهيولى بالتخلخل
والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير
المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة
الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون
قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بقاء

فهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هي الصورة
النوعية فجاز ان يكون القابل لهما مختلفا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وحدة هذه الامور التي
استعين بها على وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير
وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول
على سبيل الاستقلال فهي اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات
ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية ح مثل لها فكيف يحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى
الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية لان معنى التابع في التحيز
لا وجه هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا
فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق
ولا اختصاص له بالحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نم
انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسم فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير
كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية
فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا
من جزءين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم باطل
فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته
الثامن
يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع
في تنويعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات
اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تشمل الا ما يقبل
الانفصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات على رايهم
فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الانفصال اي الصورة الجسمية
المتصلة في نفسها للجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى
كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير
ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود اخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الجسمية الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود
بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا
مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف فاذا ثبت احتياج بعضها احتاج الانفصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام

العنصرية لكونها حالا فيها امتنع قيامها بنفسها في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامها بنفسها بل قام بذاته
في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري بحسب حدذاته غنيا عن المحل والغني بحسب ذاته عن المحل لا يحل فيه اصلا
وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه
جواب النفي محتاجة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا تارة وعرضا اخرى اي كما ان
انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا يكون تلك الحقيقة
بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسماني اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة
نوعية وذلك مما لا سبيل اليه اي الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن
انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها
الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها لم لا يجوز انها ليست كذلك
وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه
اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض
كل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين
الحاجة والغني الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل والا اذا لم يكن محتاجا اليه لذاته
كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغني سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه
واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها
مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم
لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة
الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة لها فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف
الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها اي ثاني تنويعاتهم في الهيولى
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول
الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى ح جسما او لا اما الاول فلانه يلزم
امتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت
في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم ينقسم اصلا
كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا جوهريا
بالانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون الهيولى امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة
الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك
انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية
فاما ان يحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها
دون بعض والاقسام الثلاثة باطلة فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المقترنة الى الجسمية

لتاار منها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر
والاخير بط لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى عن ذلك التقدير نسبتها الى
جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل
لعل صورة نوعية حلت في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين وايضا تقتضي حصوله
بالحيز المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص مستقبح
فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا
الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء الكل واحدة فالكلام في
تخصيص حيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة اما ان حصل في كل واحد
من تلك الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل بط وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى
صورة اخرى او حالا من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ينقل الكلام الى احياز
اجزاء ذلك العنصر باعتبارها اجزاء قلت تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي
مكانا وايضا جاز ان يعرض هناك حالة تخصصه للاجزاء بوضع معين في اجزاء الارض فاختص بحيزه
المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى تخصصه لذلك
الحيز بذلك الحيز او تخصصه بحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان
مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة
اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق
وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب بعد هذا
الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا تخصيص بحيز المعين الا الصورة وما يتبعها
من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار
الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم ان اي المجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول
وذلك ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد
لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب
ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة ضعف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته
لجاز تجردها بعد انقسامها الى جزئين مثلا ونحن نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا
واحدة بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك مح والا اي وان
لم تكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل زائدا على مادة الجزء فيتغاير
باعتبار مقدار المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات
هو الجسمية كما لا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين الوجهين من الفساد واما

الثاني

الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما الثالث فلان الهيولى في نفسها
لا توصف بمساواة ولا زيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية
فلا يكون حينئذ ثالثها اي ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو
فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك
المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل
كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك
الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض
المقدار المخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فتساوى الكل والجزء في الشكل والمقدار
المخصوصين وهو مح او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال
المخالفة له وما هو الا بعروض شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابل للفصل والوصل
وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير
مشار اليها قلت صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في
الجهات الملزوم للامتداد العرضي فرضا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز والاشارة
وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا
فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال تم بان يقال
لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض
لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة
المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي نشير اليها حال
كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على
مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار منقوض بالفلك اذ
شكله مقتضى ذاته التي صورته النوعية واجزاؤه كلها في تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويها في المقدار
والشكل المخصوصين مع انه لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع
التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى لانا نقول لولا مانع اقتضى جزء الفلك لكان
بشكل جزئه ومقداره كله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمه مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار
جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية
فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء
من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان
لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من اجاب النقض بان الاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها
لا تعرض بجملته الاستدبرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وذهاب الشكل

من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم شيء للاجزاء
الموهومة فلا يتجه السؤال وايضا الجزء مطلقا مانع من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا يدخل تحت الاجزاء
في الوجود عن الكل المانعة واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا تكون هناك الا الطبيعة
الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كمية وحيزا سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور اختلاف
في امر من الامور حتى في الكل والجزء فلا يكون هذا كل وذاك جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل والمقدار مع
عن الدليل المنقوض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل ونحوه انما يكون بالاتصال والانفصال
كما يرى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فيلزم من انتفاء الشكل العارض للصورة
المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة للشكل اذا استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعم ولا جاب
عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لامحالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل فيما لا يمكن
ان يفرض منه شيء غير شيء وبعض القسمة الوهمية كما مر القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول
لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المط بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة
للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه
وعلى هذا فكان هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضائعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا
بانه لا يبعد حقيقة الكلام وصحة الدليل بمقدمات بل هو لمن قبل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه
الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه
اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير
ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا تميز بين
صورة الكل والجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه
لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية
مقارنة بالمادة حين ما فرضت تجرده عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل المختار
وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تعريفات الهيولى
وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في المباحث الماهية اذ لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج
احد الجزئين الى الاخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وح فلا بد من
حاجة في الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتقدمها اي الهيولى
قبل وجود الصورة لان العلة مقدمة بالوجود على معلولها لكنها قد بينا ان المادة لا تكون
بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت ضعفه فلا
نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد
فانها حينئذ فاعل للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا
وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية

لها فلا تكون علة للمعينة اي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى تكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها
دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة
اي وليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها ويجب على ما هو الحق
اذا طرح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجودها وايضا ليست الصورة
علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والتشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما
من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر لما ان ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة
متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته في المعية
والتأخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انعدامها الى انتفاء المادة عند
عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء
المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عنه ودوره لا نفصال والهيولى باقية على
حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة
المعينة عند عدم علية الصورة المطلقة [illegible] الواحد بالتشخص لا ان تكون علية الفاعلية واحدة بالتشخص
والصورة المطلقة ليست كذلك اذ [illegible] امتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج
من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصور [illegible] ولو فرضنا زوال
صورة عنها وعدمه [illegible] ان صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي اي
تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى
فيكون السقف [illegible] على حالها تتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض
اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من العوارض وعلمت ايضا ان تناهيها
وشكلها لاجل المادة فقد [illegible] لا احتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور خامسها ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية يتنوع بها
تنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول
الانقسام الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء
والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي قبول ذلك الانقسام والالتئام
والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام
لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا
هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على
السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي ثابت لبعض من الاجسام دون بعض وحينئذ يكون ذلك
الامر المختص لازما لئلا يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المط
اذ لا بد من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة مبادئ لآثارها ولوازمها المختلفة

ولا يعطى للصورة النوعية آثار تلك ولا الالوان لم يكن مقوما للجسم لكان خارجا لازما فعاد الكلام فيه
لا الى ما لا ينتهى الى امر آخر مختص يستند هو اليه وتسلسل قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان
القوى الآثار من الكيفيات والالوان وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى
باسباب الوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض
وكذا من لوازم الشيء فاورد عليهم في الصور لكان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة
ولا للهيولى ولا للفاعل في لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان
الافلاك مخالفة بالماهية وكل واحد منها لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان
المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا
الى ما لا نهاية ونحن نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور لا نهاية لها فلم لا يجوز تعاقب اعراض لا نهاية لها
بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك و اما في الافلاك
لا يصل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم بمنع ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة
لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مخصص وربما [illegible] على [illegible] الصورة النوعية بان الماء
اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فهو [illegible] جوهر [illegible] للكيفية [illegible] ردا الماء الى البرودة بعد زوال القاسر
قلت ان سلم ان [illegible] الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا نسلم وهل يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم اذا عود الماء الى البرودة ليس [illegible] فعل المختار على
طريق المختار على طريق جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعف لعدم صحة
ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية متحققة [illegible] كما يحتاج الى التنبيه
على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم
ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الآن المصرح له من تفاريع الهيولى فقال بيان ذلك ان
كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبعه حصوله فيه ضرورة اذ لو خلي الجسم وطبعه اي فرض [illegible] وجوده خاليا عن
جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا نتصور جسم
في جميع الاماكن معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ
المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى
لانها قابلة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
ونقول اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين
ولا يلزم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضنا الاحياز كلها خالية عن
الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها لكان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط
واذا جعلنا الارض بأسرها في حيز الفوق وجب ان تقف فيه ولا تتحرك الى غيره [illegible] الى الترجيح بلا

بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه [illegible] كما في [illegible] فوقه فان الشيء
لشيء من جهة مكانه حال تحقق به دون غيره حتى يتصور ان جسما طالبا له يطلبه دون ما علاه واذا
رمينا مدرة الى فوق فانها تعود الى المركز لا الى الارض ولا لان الطبع الارضي طالب له كما توهم بل لان
الجزء مائل الى كله الذي يجذبه بعد التحقق ولو جعلت الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان كل
منهما مساويا بالطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن مجرد الارض بعد ذلك لمجرد الطبيعة للامر العظيم الذي هو
ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكانت يتوجه بعضها الى بعض ويقف
حيث يجتمعان فيه فان قيل ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يطلب الجزء الواحد كل جزء
لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
تفعل هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا فعل [illegible]
في المباحث المشرقية وبالجملة لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا معينا
كالكل من الارض فانه يطلب حيزا معينا من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين
امرا من خارج كان المخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي
الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما اجزاء الارض فانه لو خلي وطبعه لا يتصل بكله ولا يبقى
موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر وعلى ان لكل جسم
مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا
المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر
حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم
خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري
في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر
ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفروع الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت
ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما علاه ويجذبه الى حيزه فيكون
فيه اذا خلي وطبعه طالبا له لكن الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق
وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه خروج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك
المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان
طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم له والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان
من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد
وبالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب
هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار [illegible] الى المركب ان تركب من بسيطين

فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب
وان تساويا فاما ان تكون كل منهما مما يلي الآخر في حركته اولا فان لم يليا الى قربا فلم يجتمعا
الا بقاسر وان تليا مثلا ان تكون النار من تحت الارض والارض من فوق فاما ان تكون
بعد كل منهما عن حيزه متساويا البعد الآخر او لا فعلى الاول يقف المركب في ذلك المكان لا سيما اذا
كان في حد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب
احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض
والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار
حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلطا في الماهية
لكنهما ... كان في الميل الى اسفل فهما يقابلان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية
حصل المركب في الوسط والافق حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب واما اذا خلا عن ...
آخر يمنع العناصر عن اقتضائها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي له مكانا غير مكان البسيط المغلوب
والله اعلم الفصـــــل الثاني من فصلي المرصد الاول في اقسام الجسم الطبيعي التي سبق في الفصل
الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وهذا اي في هذا الفصل الثاني مقدمة
واقسام جملة المقادير للجسم ينقسم الى بسيط ومركب ونظرا لكل وجه الانحصار فيهما من شان ما هو منهما
والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو للكل في الاسم والحد كالماء مثلا
قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر
متصل قائم بذاته لا ابادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزأه المادي وحده او
الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد من ان يعتبر الجزء بكونه جسما اي مقداريا والى
ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة
فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا تساويانه فيما ذكر فلا يصدق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة
واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركب منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا تركب
من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة
اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيندرج فيه
العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يعرض فيها يساوي كلها في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه
المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية
من العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا
فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها مساو لها في الاسم
والحد دون الفلك الثالث ما لا تركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك

دون شئ من اعضاء الحيوان الرابع ما لا تركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول
الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتفصيله ان
ما لا تركب من اجسام بحسب الحس مختلفة الطبايع اما ان لا تركب من اجسام مختلفة او تركب
منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء و
الارض والهواء والنار فتشارك اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ
لا يقال على ... اسم شكل مخصوص وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزء ...
بعيد فلا ... كالشريان والوريد اذ ... المجوف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يتناول
هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين واليها اشار المص بقوله
مجملا ... ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس
في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما دون الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة
كالحروف والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له
في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر
الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما تركب بحسب الحقيقة
من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب
بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها
ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد
بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا تركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع
وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا
وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه
لما مر عليك من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا
من جميع ما يمكن خلوه عنه من الاسباب الخارجية يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او
حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته
من غير ان يكون هناك امر غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها
بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها واما
الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام فهو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام
قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير
مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال
يكون جانب منه خطا وآخر زاوية وسطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقايق فيلزم الحكم لان
... الشكل ... وتشكك فيما ذكره من ان الشكل الطبيعي هو الكرة بوجوه اربعة

للبسيط

للاول الارض مبسوط على رأيهم وليست كرة لما عليها و فيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد
ونحو ذلك في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه تضاريس وخشونتها الواقعة على ظاهرها لا تخرجها عن النسبة
اليها مهى ان تلك الخشونات على الارض تجاوز حبة على كرة كبيرة اذ قد ثبت ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف
فرسخ يكون نسبته طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا
يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة خمس تلك الشعيرة الى الربع تقريبا
فلا تخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة يحملها لا يعني ان لا يعتد به توهم المكورة
ذكر السؤال اذ الكرة الحقيقية لا يعقل الا [illegible] ولا يتحقق حتى يتصور وجود الكرة الحقيقية في الارض مع تلك
الخشونات الواقعة في كمال الكرة فان حقيقة الكرة منتفية قطعا بل وجه فيه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا
انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول ما نشأ بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة
لما حصل فيها من الاشكال فلا جرم نفى شكل الارض على حاله لا الالتئام المقتضي لتلك الخشونات فتكون خروجها عن
شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون
اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية للشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت
ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يوكده لو خلت وطبعها لكن
لما زال العام الشكل فلم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
والاستحالة في ذلك الوجه الثاني للافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر يتركز الكواكب فيها مختلفة بالطبائع لانها [illegible]
لمعادن الكواكب المختلفة للافلاك المالية لتلك النقر والمواضع اي مختلفة بالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع
من الفلك اي جانب منه دون آخر وقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة الواحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية يقتضي
كونه شكلا لكن اتصلت به صورة اخرى اوقعت فيها كرة اخرى يحصل بها من كواكب او تدوير او خارج مركز هلم
من ذلك ان يقال في الفلك الاول نوع او هم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا
يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان
يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى العوامل
كما جاز استنادها الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم احتياج صور [illegible] نوعية في الكواكب و
التداوير والخارج المركز ومتممه وانه اذا كان في الفلك صور متعددة كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا
وانه اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرا وقد يرجع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت فيه صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركب القوى ان يكون
لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك

او الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تقتضي في البسيط
نوع واحد او شيء في مادة واحدة فلا نقض الاشكال [illegible] الوجه الثالث العامل [illegible] الاشكال
الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة من النوع
المقصور وهي نوع واحد بسيط مع اختلاف فعلها الا من انها لم تقتض موادها شكل الكرة بل اشكالا
مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلق
منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة
الوجه الرابع للافلاك الخارجة المراكز كل منهما مختلف جانباه بالرقة والثخانة وقد فعل الطبيعة الواحدة في
كل منهما افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد
بالفعل الواحد كما اوما انا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف
اصلا واختلاف الثخن والرقة انما اوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فتفرع على
القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط
الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطح
اي سطح الماء اذا دخل وطبق في اي موضع فرض قطعة من دائرة يلزمهن سطح كرة مركزها مركز العالم لان
بسيط سيال يقتضي طبعه تساوي بعد سطح الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرة وانما ذكر
الاناء لانه اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا غير طرفه دائرة فان مركزهما واحد
واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفه من الاناء الصغرى اكثر حدبا وتقعرا من القوس
الواقعة عليها من الاناء الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان مع سطحين
شكل [illegible] بملاه الماء اذا كان الاناء اقرب وبخلوه عنه اذا كان ابعد فتفرع الاول على الثاني بذلك القدر
من الماء اعني بامتلاء ما بين قطعتين من سطحين كريين مرتسمين على راس الاناء من توهم حركتي القوسين
عليه بتمامه وتسير والى ما لخصناه اشار بقوله وكلما كانت الانية اضيق كان التفاوت فيها اكثر بالنسبة الى وتر
واحد هو مقدار راس الاناء ثم الجسم البسيط اي الذي لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهك
عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة
وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلاثة للبسيط واثنان
للمركب القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد
تسع تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد
مسوق من الافلاك كما ستطلع عليه كله وسبعة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز
يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك ويسمى الفلك
[illegible] بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رأيهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت
ويسمى الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ويسمى

السماء الدنيا لانه اقرب السما من سائر الافلاك فالدال على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة
وبالبطؤ او فيهما معا فانه لابد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين
ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فان ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اذا
بصر سائر الاعلى اذا وقع على محاذاته وسواء الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب سائر
السيارات ومن الثوابت ما على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ايكسف الزهرة والزهرة المريخ
والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا تستر
كشفها الشيء من الكواكب لانها تستر بشعاعها واذا قرب منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي
تحتها وفوق القمر وهي لا تشاهد انها فوق الزهرة وعطارد او تحتها اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرف
من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانها لا تبعدان عن الشمس كثيرا بعد فلا تظهران
عند كونهما على نصف النهار لتعلم بالات التقسيس المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا
فلذلك نقل بطليموس الى طريق الاستحسان فجعل فلك الشمس متوسطا بين السبعة السيارات الثلثة
من العلوية وبين السفليين والقمر وقد يتأكد هذا الراي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من
متقدمي صنعة الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها
وعطارد كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذلك
ذكر البعض ابن سينا فما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس
نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فلجواز ان يكون احديهما
هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان لكل واحد من فلك الافلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارات عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وستعدها عليك عن قريب ان شاء
الله تعالى ومبناه اي مبنى ما ذكر من الادلة على تعدد الافلاك على ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون
هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق
فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلق تكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب
المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتبار الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات باسرها متوقفة
في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج
المركز ومتمم الحاوي المختلف الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز فلم لا يجوز ان يكون الفلك من حيث
هو كلي حركة غير حركة كل واحد ويكون هي اي حركة الكلي الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيعني هذا الفلك
ذكرنا من اثبات الفلك التاسع وذكر بان يتعلق بنفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية ويحركه هذه الحركة السريعة
ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة يحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات الموجودة بلا حاجة الى فلك تاسع
وقد ذهب بعضهم الى ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على محدب زحل
فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموا ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت

كل واحد منها على فلك فيضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة و توهم بعادة نسبتها اي نسب
بعض الثوابت الى بعض القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز
اتفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوا وجهة فلا يتغير
بذلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارات
فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكشف اي كسف السيارات الثوابت على ما ذكروه غير مسلم
وان سلم فهي ما يقع من الثوابت في ممراتها اي محاذيا بالممرات السيارات حتى يتصور كونها كاشفة
لها حاجبة لنا عن رويتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت البعيدة
من المنطقة اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك
باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما لم يرصد
لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات جسم يحدد
الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة مبنى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك
الاينى بالحصول فيها اي بالقرب منه والحصول عنده وذكروا ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات
ويتوهمون يتحرك كل الى جهة كلا فهذه تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه والقرب منه
لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فلم لا جاز ان يكون المعدوم مقصد
المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون
منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه
او القرب منه بل بتحصيله بتلك الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة
تحصيله اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني
يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت
امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك انه اي الجهة
ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه
اي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة
وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا من سامتها فانا اذا فرضنا
الاشارة والحركة انتهت اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة والحركة الى تلك الجهة
فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم تنته هناك
الاشارة والحركة الى تلك الجهة ماوراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم انتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون
موجودا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة النافذة في الجهة لا انتهاء حسب بان هذا بناقي ما هو الجهة
لانا بالنهاية الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة هذا خلف واذا ثبت ان الجهة موجودة

للطايع وانها ذات وضع وعين منقسم في امتداد الاساريع واستقامة للحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود
اي اطراف من اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت
خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم تكن نهايات واطرافا فاما كانت اجساما فالكلام فيه
امر متحيز اما بالاستقلال وكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وحاصل حكمه
وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم تكن الجهة حدودا
محيطة للحاوي قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه
اي الخلاء بكلا معنييه … فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اي وهي في الملاء الذي لا يوجد فيه
حدود محيطة للحاوي وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه
اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر مهروبا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود
المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه
عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث الاعتقادات على كثرتها اعتبارات متبدلة بحسب الاحوال
المتفرع فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا
واحد منهما في غاية البعد عن الاخرى فلا بد من جسم يحدد معا ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد
كريا لتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث
يستحيل ان يعرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكرة من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما البعد منه
فغير محدود لانه وهو ظاهر ولا يقوم من احسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها
جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدود الكرة واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض
فيكون المحيط هو الذي للجهات المتصفة التي تنتهي الاشارات الحسية سطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا في تحديد
الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل
من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها
خارجا واقعا في جهة من الآخر فيكون الجهة محدودة قبلها حتى يمكن وقوعها فيها لا متحددة بها والمفروض
خلافه وايضا فلا يتحدد شيء منها الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا
عنه فالبعد عنه الى اين يتعين بامورنا وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيط بالكل اي بجميع الاجسام
لتكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يساوي بعده عنه وينتهي به الاشارة الى
جهة التحت وهو المطلوب ثم انه اي للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه
ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا يستريب ان البسيط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر
لتساويهما في الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال
واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد تعالى

جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة ومنى الحركة المستقيمة
لا يكون الا من جهة الى اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة
به هف ومنها ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفاف غير
ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب على ذلك
قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك
لا يحجبان فلئن قيل انهما يحجبان عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب
ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكره لا يمشي في المحدد اذ ليس له ما وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت
ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فيقول
جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز
ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الازرق امر يحدث في الشفاف اذا كان
عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت عمقه قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون
يحصل في الجو الذي بين السماء والارض لاشفاف بعيد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما
ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما ذكرتم من الدليل … لا يحدث الا بذلك الطريق التخييلي
اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لا حادثا … ومنها انه اي المحدد
لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على …
المحسوس ومما يقتضيان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة
عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبل لا به وهذا الدليل لا يتأتى على تحدد الجهة مختص بالمحدد
ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها مبدأ ميل مستدير
بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي الميلين
المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها
وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة
المكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وتنسب حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة فلا يتعين مقتضيه للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولم لا
اجتمعا ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كما مر
ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة
اذا استولت برودتها واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين
خفت واذا خفت سخنت بحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ
اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة
مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل

قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لتم المعلولان
عليها قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلة لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها
ولا افلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا يقبلها وان كانا مقتضيين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في
ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت شيء من الافلاك حارا لكانت في غاية الحرارة لوجود القابل
الذي هو طبيعة الفلك والعامل الكلي فهو ما ذكره من غير عائق فيكون كذلك لكونها بسيطة والعالي بالحار والاكان
الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة ان العالي تبطل لما ذكر والاستحالة ان يحترق الشمس
وحدها حال طلوعها دون السماوات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السماوات اضعاف اضعافها اذ
هي منها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد ان السخونة مختلفة بالقوة فلا يقبل مادة الفلك
الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يوثر حرارته في عالم العناصر ثم ان سلمنا فوق حرارتها قلنا ان السخونة فيها
قد لا تصل الى الارض لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وسواء الدليل المذكور منقوض بسخونة الشمس فانها حارة
وتصل اثر سخونتها الى العناصر كما عرف المستدل به مع ان الاقرب منها اليس بسخن ثم اعترض الملخص على المعتمد
رابعا وهو قوله والعاطس عليها اي على ما ليس الافلاك شيئا يعد لو كونها حارة حط الشمس في التسخين ضعيف لانها
لا تسخن ما يقابلها من المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولا كذا اذا انعكست اشعتها من امور
شفيفة حتى اذا خرجت الاشعة المنعكسة الى ما يقابل المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة حتى يخمنها
واعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكرتم منقوض بكرة النار ليس لها عندكم واحاطتها بسائر العناصر لتوجه الدليل
المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا سخونة يعاوقها في الافلاك المسخنة
حتى اذا لا ندري فيها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة
وتركه بل من كيفية مقتضية لعدم التشكل واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك
القبول والترك سواء كان عسرا او يسرا الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل لوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم توجب
صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم نجب عنه لان فساده معلوم
مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يتعين عليها ان تخلع صورها النوعية
وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر
فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منها اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما
الطبيعي كان الجسمان جزءا واحدا طبيعيا وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع
التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج احدهما اي الجسمين او احدهما عنه اي عن
ذلك المكان الواحد الطبيعي وسواء الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول
فادخال الجسم في طبيعته بحركة مستقيمة الى حيزه الطبيعي فيلزم في التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك
وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة اذا لبست الصورة الكائنة خرجت عن حيزه

الماسة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكان اخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة
في مكان الكائنة جاز ان يتحرك حيث كانت نافرة الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جاز بها الحركة المستقيمة
على كل منها والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة
وقد يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكره اذ ربما لا يمكن
الحصول فيه اي الحيز الطبيعي لتلك الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا
واحدا فيطالبان فيه معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه
اي اجتماع الصورتين في المادة ويحصل جسمين منهما معا محال بل بعدم واحدة من الصورتين عند ما يوجد
الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت في ضمن
الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين وهما يحقق اي يحقق ما ذكرناه من جواز
اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم
واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متعينان
في الماهية كان ذلك اي جواز الاتحاد اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد وغيره من الافلاك
لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما المحدد فاذا لو ازداد لكان ثمة مكان
خال يشغله محدب المحدد الذي ازداد وبطلان ذلك الخلاء ظاهر وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان
خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء يشغل المكان الذي كان يشغله قبل ذلك وانه مقوع
فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد
والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان
فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا ينشو الكلام
الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان
ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب
مشاركة المقعر في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوي بمقدار ازدياده وان ينتقص
ويزداد محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الاستدلال المذكور لا ياتي في سائر الافلاك لابتنائه
على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك
في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والكلام فان قلت يلزم من ازدياد مقعر الفلك الاخير
ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا
الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم واما على راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم
بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى
تقدير امكان الخلاء نقول بجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها انه فيه
اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب

واصعودا ان تلك الحركة لا تخرج الا ان لا تكون للكواكب ايضا بحيث لو كان الافلاك متحركة على الاستدارة وان
منها مبدأ ميل مستدير بوسطها كما مرت اليه الاشارة فكان ذكر طريقا ابدا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا
مبنيا بما قالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متشابهة وهي تامة المشاهدة للبسائط الوجه
لاجل التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيز معين دون الآخر دون الحيز الآخر
الذي فيه البعض الآخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذي عليه
البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء حتى ما ان لا يحصل
كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع ابدا وانه محال
لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك
الى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضي كونه اي كون الفلك متحركا
بالاستدارة ومعلوم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع
وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا والاول باطل لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب
لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر
وحيزه وذلك بالحركة المستديرة لان على الفلك خارج عنه فثبت ان فيه مبدأ ميل مستدير والا امتنع حركته المستديرة
وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال
عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتم لجواز التجزي
من الافلاك لتعصي دليلكم بعينها عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل فلنا ما لا تقتضي الحركة بالاستدارة
بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وانه
محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط
على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر
ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة احلها فاعطيها بالسرعة والبطء مع استواء
جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغرى او الكبرى
بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اي تعيين بعض
النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا يخصص من موجب الا بمرجح مع
القابل فيعلل الكلام اليه واما نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فلنا انها
بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع
بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي يلزمهم لاثبات قواعدهم
الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات واذا قيل انه
محال سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول
مع شيء زائد وهو انه صحة الحركة المستديرة لا تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان

المؤ

المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها ايضا انه ليس فيه ميل مستقيم للمنافاة كميل المستدير كما مر وقد عرفت
ما فيه ومنها انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها ايضا انه قد يقال هو اي المحدد وحده هو
المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية على سبيل التبعية في اليوم بليلته وقوله
بانه يقربها الا تحقيقا لان دورته تتم بقدر تمام اليوم بليلته وقيل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من
المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو الشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى محاذاته
فقد تم الدور ولم تعد الشمس بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار
المحدد بمقدار ما عادت الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام المحدد
للجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها مشاهدة اولا من حركات الافلاك لانها المظهرة اذ بها الليل
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها والفلك الاعلى على الثوابت وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها
من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع ما في الكرة والى وقطباها الى قطبا حركة الكرة والكرة قطبا العالم
لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقتها اعني اعظم دائرة تعرض في سطح المحدد بحيث تساوي
بعدها منهما تسمى معدل النهار والسببية تقف عليه في مباحث الارض وهي المنطقة المسماة بالمحدد حيث
يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء يكون ملازمة لسمت الرأس
مارة به وبمقدوره بامره من الارض يسمى خط الاستواء كما سيعود بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس في
خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع
من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الرأس
الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا ابدا وانما تميل
مارة الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار
الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم تنحرف عن المعدل شمالا وجنوبا ولم تسامت
كوكبا ما من الكواكب الثابتة لتخلفه الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق مع
من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها وتجاوزها
مخلفة اياها الى المغرب وتعرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها
كانها اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تحركها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى
فانعطفت الى ما تحتها وسمي الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم
الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثابتة لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثابتة في سطحها هذه الدائرة وانها
تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكل دائرتين عظيمتين
على كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف كما تبين في الاكر والنقطتان من منطقة البروج ومعدل النهار
تكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا
حلت الشمس فيهما سوى موضعين منها تحت القطبين فان حاذاهما الشمس سيتبين النقطتين الى الشمال من
المعدل

هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يحاذيها الى الجنوب من المعدل نحو الاعتدال الخريفي
لانه مبدؤه في معظم المعمورة ايضا وبعرض على منتصفيها الى منتصف منطقة البروج عدا من الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين ويسميان الى هاتان
النقطتان الموصوفتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا دخلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في جانب الجنوب من المعدل
هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وهذه النقطة الاربع اعني الاعتدالين
والانقلابين تقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول
الاربعة الى الستة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع
اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام متقاطعة على قطبي البروج ومركز
واحد منها بواحدة من مفاصل من تلك الاقسام فيحصل من كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر
محيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا فسموا كل برج ثلاثين
قسما سواء وسموها درجا وسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق وسموا الاوائل اي كل واحد
منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا سموا الثواني وسموها ثوالث وسموا الثوالث وسموها
روابع الى ما اراد مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي
دائرتين سمي برجا كذلك القطعة الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حزاة
البطيخ سمي برجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين
درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت
كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت
والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها
عن الموازاة بحركة الثوابت فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها لئلا يؤدي الى الالتباس و
واستطالوا في اعتبار البروج وافتتاح العدد بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس
اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النبات نشو ونماء وبدا فيها مبادي
النماء فهو اولى بالاعتبار الى ان تم الادوار مما يلي من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها اي من
البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وسمي بروجا ربيعية
لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال
الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وسمي بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة منها بين الاعتدال الخريفي
والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وسمي بروجا خريفية وثلاثة منها بين الانقلاب الشتوي
والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وسمي بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيها من البروج
يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق واما المشرق كالمذكور فضبط حركات الكواكب على حركاتها

الى المشرق ومن المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي ومن المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة
مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بالاسم والابدان ثم
هذه الدائرة لعلة البعد بين المنطقتين كما بين في الكتب فمن المعدل غير الاعتدالين ومن المنطقة سطر
والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فطرفاها على المعدل ولا يخفى
عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بالمرور
بالاقطاب وما بين البعدين فصارت حد المنطقتين بالنسبة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة
الاعتدالان اذ يجب ان يقع اي قطبا هاتين الدائرتين اي المنطقتين فانهما متقاطعتان على قوائم
باقطابها وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت
كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقتي المعدل
وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكون قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا
دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب
هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي تنسب اليه كاستقامته
كما قالوا والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة مثل ذلك الجزء عن
المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بعد اي بين المعدل وبين
الكوكب يعني بين طرفي خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعد اي بعد الكوكب
عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي
منطقة البروج وبجزء من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة
وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح
بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فعنه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان لا استقامة
كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فله تعالى انه مائل عن منطقة البروج ولا تعالى لا جرم انها دولت ميول او
عروض عنها ومن ثمه ترى انهم لم يسموا تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل وسموها ايضا الميل الثاني
اي عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام
توهموها على الفلك الاعلى التي تنسب الى السفليات ثلاثة منها مختصة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب
الاربعة واما وحدة لا ولتين بالشخص فظاهر واما وحدة المارة فلما سبق في الاكثر من انه يستحيل ان يقطع
دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة
لان البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا ولا يجوز تقاطعهما عليهما واما ثم
لانطباق علما عليهما ثم لا فتراق فالتحليل الصحيح شاهد بطلانه وثنتان منها مختصتان بالنوع الاساسي اعني اعاصها
وهما دائرتان الميل والعرض فانهما تتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك
النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منهما لما يشتق من تحديد المارة بالاقطاب ودائرة اذا
كان الكوكب الاعلى

يعود عن المعدل او عرض المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها على المار وعرض هناك
على ان المار داخل في كل واحد من حدي داس في الميل والعرض وقد تقرر ان الفلك بعضا خمس دوائر اخر
بالنسبة الى السفليات احدها الافق الفاصل بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ويسمى هذه الدائرة
دائرة الافق والاسكن ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق
مما اختلف السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباها
سمت الراس والقدم في تلك البقعة والثانية من هذه الخمس ثم يعطيها الى يعطي الافق فيكون هي ايضا مما اختلف
السفليات والثالثة منها ثم يعطي الافق ويعطي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء ويسمى دائرة نصف النهار
لان منتصف النهار سوجس وصول الشمس النهار فوق الافق كما ان منتصف الليل سوجس وصولها اليها
تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب
اذا طلع من الافق تزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط
منها ينقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق مبتدئا الانحطاط الى ان يبلغ نصف النهار تحت
الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه ياخذ في التقارب منه متناقص الانحطاط الى ان يبلغ الافق من جهة المشرق
فالنصف من غاية الانحطاط الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك
بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط
والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها
باقطابها فيما تحركين نقطتيها والثالثة منها ثم يعطي الافق ولم ايضا يعطي هذه الدائرة اعني وسط
السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمت الراس والقدم وبقطبي المشرق والمغرب ويسمى هذه الدائرة
الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه ويسمى ايضا
دائرة المشرق والمغرب لمرورها بقطبيها وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك
وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس
ثم يعطي الافق ويعطي المنطقة فيكون دائما متقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها لا تقطع المنطقة
الا على زوايا قوائم ويسمى هذه الدائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة بين الافق
وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج يسمى عرض اقليم الرؤية ويسمى ايضا دائرة وسط
سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة هي
والخامسة منها ثم يعطي الافق ويكون بالكوكب وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه
ويسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه
ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما
الانحطاط فالقوس منها تحت الافق اما في جانب المغرب او المشرق والقوس الواقعة من الافق بين
تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة اول

الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب هذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب
تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع
على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموات وينطبق هذه الدائرة عليها اي على
اول السموات ان كان الكوكب عليها ومع لم يكن للكواكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكواكب في احدى
القاسمين واما اذا فرضنا انه فواحد بها مع كونه على دائرة اول السموات كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار
انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموات وهذه الدوائر الخمس الاخيرة وحدتها الوضعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة
غير محصورة لكن غيرها منها لا تتقرنه لكن تقطعه بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط
السماء واول السموت وثنتان منها يتغيران في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط السماء
الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها ما يبتنى عليها
امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا يجزم جهة الشرع في مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوه اثبات ولا ابطال لم
يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردنا فيه ليقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رأيته محض تخيلات او هي من بيت
العنكبوت لم يهولك ان لا يقرعك سماع هذه الالفاظ وذوات التعاقب القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور الهائلة في
الشرع بتقعقعها بالشان بيان ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل
ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج من مكانها فلا بد ان يتعرض فيها نقطتان ولا حركة لهما اصلا وهما
القطبان وان يتعرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرعية وهي المنطقة وان يتوضع في جنبيها
دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطيئا اسعاوا احداهما هو اقرب الى القطب يكون ابطاء مما هو اقرب الى المنطقة
ولا شبهة ايضا في ان الكواكب اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع منا طقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها
ويتعرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع وتتميز غاية البعد بينهما فهذه واشباهها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
فخيلية تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت
والالف فانه اذا رأيتها وتضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات
ويكشف بها احوال الافلاك والاجرام ويتبين دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها تعظيما لمبدعها ما اشاء ربنا ما خلقت
هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يبحث بشأنها ولا يلتفت الى من يزدري بها بحر العصبية الباعثة على ذلك والله
المستعان على كل حال المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية بتبع
فلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثنتين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب
الارصاد وقيل انها تتم الدورة في سنة وثلثين الف سنة بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا
وقيل تتم الدورة في ثمانية وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ثمانين
سنة وقيل تتم في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ما وجده محققو المتأخرين ان درجة تقطع جزءا واحدا في كل سبعين
سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة بما ذكرنا من المدد اذ قد احس منها حركة بطيئة بالرصد
على وجوه مختلفة كما عرفتها لاعتقادهم انها تتم الدورة لا انها على زعمهم فقد رأوا بالحساب تمام الدورة بهذه المدة المختلفة فيها

لا لغيره وانما سميت باعلى السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد وبينها عهود
طويلة ولذلك اختلف علماء الارصاد فيه حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض
في القرب والبعد والمحاذاة ونحو هذا البحث بما ذكرناه تنتفع بك فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارة في الرؤية سرعة
وبطوء واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه والاول الافلاك الموافقة المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الا
رض ويكون له اي للموافقة المركز سطحان يحيطان به من داخل وخارج ما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي تحيط به الافلاك
الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويحوي الفلك الخارج المركز
في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الاخر اما بل هذا انما يقع في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمايل واما في سائر السيارات
سوى عطارد حواملها في ثخن الافلاك موافقة المركز مسماة بالممثلات واما عطارد فخارجه في احد ممثلة ثخن الممثل والاخرة ثخن
الخارج كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والاخر محوي له ويسميان
بالمتممين اذ ينتظم بهما مع الخارج تمام الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وحال المتممين او الثخين بديهيا اخذا من غلظ
هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ اي ويقع اي ينتقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج
المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اي محدب الخارج ومن الاخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متبادلين حال
حال من المتممين اخذا اي حال اخذهما في ذلك الغلظ والتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما مترتب ذلك في الغلظ والرقة فيكون
غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الاخر بحيث يخرج مجموع المحوي الاخر في الخارج والحاوي الخارج عنه مساويا جميع الاجزاء سواء
لرقة احدهما تحت غلظ الاخر فيكون في الاوسط منهما المتممين حجمهما سواء اي حجم وسط كل منهما مساو لحجم وسط الاخر لان غلظ
كل منهما ورقته يساوي غلظ الاخر ورقته ويكون مقعر الحاوي المحوي موازيا لمحدب الخارج الى الحاوي ويكون مركزهما اي مركز المقعر
والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج
آخر كما في حامل عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون فيه مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها
صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان
ويشهد له ايضا التخييل الصحيح فمن لم يدرك ذلك والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن
فلك بحيث تماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى ونحو قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يعقصون ان للتدوير مقعرا اذ لا حاجة
بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه ويرسم حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه
المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة
كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند
مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث
عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد متفق ذلك ولا يختلف
المتحرك على الموافقة منتاه من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها
فلا يحس فيه اثر التحرك على الموافقة بسرعة وبطوء لان في مركز الارض فرض بمنزلة حاس ولا فيه هو في حكم
وجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا

يختلف

يختلف منتاه من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنه اي حركة الخارج يختلف بالنسبة
الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منها عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف
بها اي بتلك النقطة تمام هذا النصف او الخارج مقعر لا يسير اما دبر الفلك الاقرب في الخارج في ثخنه كما مر ويسمى هذه النقطة الحضيض و
النصف الاخر من الخارج ابعد منا من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد منا وهي عند نقطة في وسطه بها بالقياس الى تلك ويسمى
هذه النقطة الاوج فرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية في القوس فيجب ان يرى وان زاوية
فيجب ان يرى ذلك المتحرك بطيئا ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر مما ياس ويقدم فيرى المتحرك
اسرع لانه اذا اقتدر زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع وفي التدوير فيحدث لم يكن شاملا للارض
فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من خلاف اي موافقة لحركة في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز
التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس من ذلك المتحرك مجموع حركتين اي حركة التدوير وحركة الحامل فيرى
اسرع ويكون حركته في النصف الاخر الى خلاف التوالي مخالفة فيكون المحسوس من ذلك المتحرك حركة الحامل على حركته فيرى بطيئا بل ربما
ساواه اي ساوى التدوير الحامل في الحركة بحسب الحس فلا يبقى الحركة فضلا فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير
خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على الحامل في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة
لها ولان انتقال التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق الى بطوء في النصف الاخر وذلك على تقدير الاول وبالعكس
لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة
الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون لكل منهما اي الاستقامة والرجوع حد فاصل فيكون احدهما منتهى
الاستقامة ومبدأ الرجوع والاخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما
زعم لان صفتي البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز
العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الاخر منه اقرب الينا فيرى القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف
الاخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصل الخارج
واصل التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه
على افلاك سائر السيارات لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يركب منها مع ان اختلافها اقل من اختلافات
غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي انما على فلك ممثل للارض مركزه خارج مركز العالم او على فلك تدوير على فلك موافق المركز والاول ان
الخفة الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم او ما يليهم وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوء الا
ان ... والثاني بطوء ... ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي وهو النصف الباقي منا اقل من نصف
السنة ولا محالة يكون الشمس في نصف الدول ابطأ منها في النصف الثاني وهو كيف كان الحال مدار للكوكب الذي الشمس
فلان اما خارج مركز ... الذي كعين الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل
التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير والحامل على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيه الى
حركتين بل يكفيها حركة الخارج ولذلك قال على اصل الخارج المركز تتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتوك
الاوجها من حركة اخرى هي حركة مثلها فيكون لهما على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في بحث السرعة والبطوء ولا

حاجة لها الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره
وللشمس مثلا فلك واحد هو سرعته في نصف من فلكه بعينه في النصف بعينه من فلك البروج وبطؤه في نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك ابدا
بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من
الارض وابطأ حركة وفي مقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار
اليها بقوله فليعرض التدوير بحيث يتم دورته مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم
لا بد مع ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتما الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة
بها لا في جهة بل يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها ليكون الآثار التي يرسمها مجموع
الحركتين مركز الشمس لمجموعها بعينها الآثار التي يرسمها خارج المركز سواء ولم يكن الاختلاف المحسوس في الاصلين شيئا واحدا بلا
تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم هذا الخارج المركز

الفصل الخامس في افلاك القمر لما كان القمر عند الشمس في الشهرة والانارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث يسرع
في نصف بعينه من فلك البروج ويبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص
الاسراع والابطاء بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير وهو يتم دورة قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في
موضع من التدوير والتدوير في موضع من حامله وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد القمر
الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج ويتنقل تلك الحالة في دورة
اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التقدير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطؤ باجزاء معينة من البروج الا انه
يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها
بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد دورة حامله ثم اذا قيس سرعته الى سرعة وبطؤه
الى بطؤه لم يكن مثله اسرع وابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم
بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ مع يكون القمر الموضوعة في التدوير الى وبين في انفسها متفاوتة في الصغر
والكبر بحسب المرئية فيقع تفاوت في الحالة العائدة معتبة الى نظر تام وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فيعلوا القمر بجانب في كل واحد
من تربيعها في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابل ضرورة فان كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه
في تربيعها الى خلاف التوالي وان كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك آخر يسمى
التدوير حامله يحرك ذلك الفلك ويحركه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يسمى الخارج المركز في ثخنه ويسمى المائل فيجتمع
القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان الى انه في التربيع الثاني كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع
ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر والاوج يتباعدان عنها
اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة يتباعد القمر الى التوالي والاوج الى خلافه فيتلاقيان في المقابلة ثم يتباعدان عن الشمس بعد
المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير
وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا لكان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كالشمس
الشمس ولذلك دائما فيكون القمر منخسفا في كل مقابلة لتوسط الارض حائلا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل

الارض في كل منهما واللازم منتف بل تقاطعه اي تقاطع منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين
والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى منهما هي مقا
بلها اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من تعفق الاثر بين المتقاطعين
بالتنين وتشبيه طرفيه بالراس والذنب ثم اذا رصدنا كسوفا في احد العقدتين كالرأس مثلا وكسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رئيا الثاني
من الكسوفين متأخرا عن الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان العقدتين حركة الى خلاف التوالي فله اي للقمر فلك
آخر سوى الثلثة المذكورة يحركها اي يحرك تلك الافلاك الاخر العقدتين الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سمينا
فلك الجوزهر فاذا وصل القمر الى الرأس كان على منطقة البروج لم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في
الشمال متزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى الذنب فيكون في ميل العرض الغاية ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفنا فيزايد
او لا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين الشمال والجنوب
سواء لا يزيد ولا ينقص مقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص بعد مجاوزة المنتصفين متشابه واحدة
فهذه العروض المتزايدة او المتناقصة في الاجزاء المتساوية فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا مساوي العرض المتزايد الجنوبي
للعاشر من الذنب كذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الثاني من المنتصف الشمالي مساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الثاني من المنتصف الآخر فقد
تحصل مما ذكره ان للقمر اربعة افلاك تدوير وحامله خارج المركز وهو في ثخن مائل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز يسمى
المائل لميلان منطقته عن منطقة البروج محيط به اي بالمائل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وللاربع حركة فللتدوير حركة الى التوالي
في النصف الاعلى والى خلافه في النصف الاسفل وللخارج حركة الى التوالي وللاخريين اي المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي ولما كان للقمر في
اطواره وهو بين المشرق والمغرب اختلافات ثلثة احدها هو الاختلاف الذي يجب بسبب التدوير ان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط
الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف بسببه
واذا تحرك القمر بحركة التدوير وزال عن الذروة او عن الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل بينهما زاوية
على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة
الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيهما الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج
فان مركز التدوير اذا كان في ذروة الاوج او الحضيض كان قطر من ينبسط على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير بالاوج والحضيض المقابل
له فانه محاذيان مركزي العالم ومركز الخارج ايضا فاذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منطبقا على الخط
الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ولا على الخط الخارج من مركز الخارج اليه فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها
ليتمم مركزي العالم والخارج ابدا النقطة الاخرى ذروة وسطى وحضيضا اوسط فان الذروة والحضيض المرئيين
في غير الاوج والحضيض هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف الذروة وتنتهي الى غايته والعلم بها
الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير في العظم والصغر بقربه وبعده بسبب الخارج المركز فانا اذا فرضنا الاختلاف الاول واصل الى
غايته التي هي نصف قطر التدوير كان مركز التدوير في الاوج كان النصف قطره مقدار الزاوية وان كان في الحضيض كان مقدار
اعظم من ذلك المقدار وكذا الى ان الاختلاف الاول اذا لم يكن في غايته الاولى فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة باختلاف الاول ولذلك جعل جدولا ثانيا تابعا للاول وفي العرض وهو نهايتي الشمالي والجنوبي

واحد كالتي تبين في الشكل على ذي قطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة البروج الخارج حركة متشابهة
على التوالي وبعدها تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطرها
بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خارجا من مركز الدائرة والمنطبق على قطر من الكرة ولا اراه حول المركز الثالث ان يتساوى بعدا تلك الكرة من مركز
الدائرة مع نقول بهذه الاصول التي قررناها في افلاك القمر وحركاته من انه يكون التقريب بحركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج
وان يكون محاذاة قطر تدويرها بالذروة والحضيض لمركز الخارج ايضا وان يكون يساوي قربه وبعده ايضا عن مركز الخارج دون مركز
العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلاف ذلك به حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره الذروة
والحضيض الوسطيين لنقطة من ذلك لخط الذي المراكز والاوج والحضيض غير مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج
لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والقوسان يقال بين من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وما
تساوي بعد مركز التدوير من مركز الخارج فهو على حاله واشغاء اللازم الذي هو تشبه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة النقطة المذكورة
لا يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصل التي ذكروها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف يصح كلامهم وما ذكروه فان
القوم لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال
بوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة
بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة بينهما اذ يجوز ان يكون هناك وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر المركبات الحقيقية
للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي عينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس اثباته بأي شيء الوضع الآخر
ضروريا ولا مبرهنا **المقصد السادس** في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انما تحصل سرعتها في الحركة الى التوالي الى البروج
فتاخذ في البطء ويتزايد ذلك البطء الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم تنعطف الى خلاف التوالي متدرجا الكل واحد منها
في السرعة في رجوعها الاحد ثم تاخذ في البطء في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم يستقيم اي يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة في انتقالها
الى غايته ويعرض في ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس يختص استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها
وبطؤها بمخصوصها بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكرنا من احوالها انها تدوير يرد حركته في نصفه المحاذي على حركة حاملة كما مر
في الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون قريبة من الثوابت فيلحقها تقاربها اياما ثم يفارقها مختلفة لها الى الغرب مثل ما ذكر ان
حامل التدوير يتحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يقاربان الشمس مستقيمين ثم تفترقان عن الشمس حيث يصير شرقيين عنها فيظهران
بعدها ولهذان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة
وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي مقاربين منها يقارنانها راجعين مقارنة ما ثم يفترقان الى ان يصيران غربيين
عنها فيظهران صبحا قبلها بعدها كما ذكرو وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عنه صواب الرجوع الى سمت
الاستقامة حتى يقارنانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خارجة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما شرقا وغربا
انما هو بحركة تدويرهما فقط والمواقع المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها مراد اسطانها يكون وهي في مقابلة الشمس فنقول المحقيق
حيث كان اوساط استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي في الذروة والكواكب الخمسة في بعدها الابعد المساوي لكافة
الاواسط بنصف قطر تدويرها فرع يتوقف على قولهم الشمس الزهرة وعطارد غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف
قطريهما المسطور في كتب الفن ان الفلك التدويرية الباقية كانت او اسرائيه رجوعية الاستقامة لم توجد حتى بجهة من جهة في نصف

بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه بنصف
قطرها اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فلذلك حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون
حاملا لمحمله فقال والبعد المذكور اي البعد الابعد حول المسافة من الشمس الذي غاية نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في نصف
الجوزاء واول الجدي اعظم ما له في سائر اجزاء البروج اي نصف قطر تدويرها فيها اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهوائي تدويرها في اقرب الارضي
نقطتين اللتين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الاحضيض حاملة مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اي الاوج اذن
متحرك الى المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصر مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة
وتلك بين بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي التوالي كان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثمانية بروج
وفي النصف تسعة وذلك لانه اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي
هو مقابله في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي او آخر القوس فقد تحرك المركز
ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فعكس
الامر فيهما فيكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ اخرى وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف
التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيعه الاول مع التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون
المركز في الحضيض اذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء
فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان في الحمل اثر سيلي وقوله فيقابلي سهو من الكتاب والصواب فيتقاربان اي
يقارن الاوج مركز التدوير في الميزان والحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل يتحرك حركة
الى خلاف التوالي ويتم فلك المحرك المدير له وادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الابعد الحاصل في الميزان فلان
المدير خارج مركزه اذا وجد في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر منه في اول الحمل فيتبع مركز التدوير
واوج الحامل مع حضيض المدير فيكون فيه في ذلك الصغر ثم لما ثبت بعد الشمس عن الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدال الربيعي
هذا الاختلاف فرصدنا كسوفي وهي فيها يظهر ذلك في الامور الاولية فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة حيث للاسلاف
والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اي يوافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك التوافق
لاتحاد المحرك هو كرة الثوابت مشهور واما التوافقهما اي لتوافق الحركات المتعددة في الحركة اي يوافق الحركة الصادرة من
بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكلما كان اذا فرض ان حركات تلك الاوجات من المتعددة ثم ان عرض الزهرة و
عطارد وليس ثابتا كالقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا وما هي مركز جرمهما
فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفيته ما ذكر بقوله كان المنطقتين من حاملي مركز تدويرهما يتباعدان
في جهة الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على احد الموضعين منطبقا على منطقة البروج ثم اذا
جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي تحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة وفي
النصف الآخر جنوبيا وتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية الوضع وهي منتصف ما بين العقدتين
ثم يتقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يعبر في النصف الاخر كان
جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا وتباعد المدار عليها الى

غاية ما هي منتهية هذا النصف ثم تتقارب اليها حتى ينطبق عليها وتتبادل بصفحة في الجهة وبهذا دايما فيكون مركز تدوير الزهرة دايما على المنطقة
واما في الشمال عنها واما على مقابل الحكم من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ثم يجوزه في النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو متجاوز
الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دايما على المنطقة ولما الى الجنوب عنها ثم لهما اي للزهرة وعطارد
عرضان آخران مغايران لعرضها بسبب ميل مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض
ينطبق تارة على المنطقة لانه اذا وصل المنطقة موازي مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو في منتصف ما بين العقدتين او ان
منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن الاول ومنطقة البروج اشد بعدا ولهذا لا يمكن لجرم الزهرة عرض جنوبي
ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار ببعدي الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض مايل
ايضا ميلا يقتضي عرضا وكيفيته مسطورة في كتبهم ولما حذف هذه المقالة ولوقوعها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان
احسن واحرى لان التعرض لها على الوجه الذي اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب
زيادة في الصعوبة ولذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا
ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا في مبدء هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب
ولم ينسبوا اي لم يحكموا انها اي ذلك المبدء ارادات متغيرة اي بكلية كافية شافية والذي يحكم بالعدم على قاعدتهم في هيئة الافلاك
على ما سبق بعد ما تقدم منه من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اي تلك القاعدة يستلزم
حركة مركز التدوير حول مركز [illegible] العالم [illegible] عليه المدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة
حول نقطة اخرى ثم تلك النقطة مركز معدل المسير وهي غير مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على الافلاك العلوية
والزهرة ايضا والذي يحكم بالعدم على قاعدتهم في الكل ان حركات الافلاك ارادية مما رأيتهم غلطا يمتنع ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف
ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من ارادات جزئية لابد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اي العصيان لابد في الحركة الجزئية
التعقل الكلي والجزئي احالة ذلك كله الى القادر المختار فانه منحج عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه القسم الثاني من
الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه يظهر كمودته في قمته القريبة من السواد
عند الخسوف وليس مستنيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيفهم من ذلك ان نوره مستفاد من
ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه
هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتباره وحاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف
بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لونها وان كانت مضيئة فلبعض صفرة وللزهرة درية اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري
بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدرة وفيما ذكر في هذا القسم مقاصد خمسة الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستفيد من الشمس
فنصفه المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا ترى
له ضوءا اصلا وكان شرح دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدا
ئرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه وتقرب من دائرة الرؤية باسره ونقول دائرة الضوء يزول لا محالة بزواله اي زوال القمر
المسامتة اي مقارنته للشمس بعد الانفراج بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانحراف والتقاطع بين الاثنين
يقطع بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء شيئا فشيئا حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما

ومع تطبيق الدايرتين مرة اخرى فتراه بدرا كاملا كارة تامة ثم ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فيتقاطع الدايرتان مرة اخرى
وينحرف عنا شيئا فشيئا من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى يرى منه شكل الهلال في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية
وهو المحاق [illegible] الى يوم او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما يقرب منها
فيمتنع القمر لهذه الاسباب من الابصار واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثني عشر درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل
منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا
للشمس بقرب العقدتين فتكون الارض واقعة بينه وبين الشمس فتمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض
اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك
البروج مقابل لجزء من فيه الشمس فان لم يكن للقمر حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من
الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض اقل من نصف
قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة فانه
لا ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر بل يماس الظل من خارج كحد تماس دائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين
المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اي محيطيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل
نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله ومس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل
انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل المقصد الثالث في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا
مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من البصر اليها فلم نر ضوء الشمس
بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس قد ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف
في ذات القمر ولذلك ايضا يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان
كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوترها قطر الشمس كلا فيحتجب به عنا بتمامها وربما يكون الشمس
وقت انكسافها في حضيضها فلقربها منا ترى اكبر ويكون القمر في اوجه فلبعده عنا اصغر فلا يكسف جميع صفحتها
بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد رؤيت هي اي الحلقة النورانية في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان
للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصفي قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منها فبطريق الاولى
وان كان اقل منها كسفها بقدر ذلك كما في الخسوف واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة
فلكها فاذا كان النصف المضيء الينا كان في حال المقابلة بدرا والمظلم كان في حال المقارنة محاقا وفيما بينهما يختلف بقدر ما يراه من
المضيء هلاليا والضوء دايرة [illegible] ويبطل اي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان على الاحتمال مقتضى ان
لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل الا ان المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه
القلم آخرا اذ لا وجه لصحة الاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها لان نفي هذا الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم
في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور
القمر مخالفا لما ذكروه وما ذكرتموه ككون القمر [illegible] كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم

من خسوف الكسوف ودوام نوره في الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعند خلقه النور فيهما احيانا
وخلقه اياه في باقي الكواكب ابدا واستفادتها او الاستفادة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا يثبت بعد ما لا
وان كانت مغنية جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية مطلقا ثم يتغير الحال فيها دون باقي الكواكب في كيف لا يجوز
هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل يجوز ان تفيدها الكواكب
المحسوسة لا جنبية ذلك النور منها كما في تقابل الاجسام الكمدة جدا المقصد الرابع في محو القمر انه جد في صفحته وفيه اراء
الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد الثاني قيل شبح ما ينطبع فيه
من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده والخارفة عما ينطبع فيه الثالث هو السواد
الكائن في الوجه الاخر قلنا فلا نرى شيئا ما الرابع وهو سحق النار للقمر قلنا لا هو حائل للنار لانه مركوز في تدويره فيه تحت
حامل فيه وبلى انه بعيد بعيد لو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك محاذاة الا بنقطة
واحدة لا هو قابل للتسخين عندكم فكيفه يتسخن بها الى ما هو جزء منه لا يقبل التنور لكن شر اجزائه القابلة له قلنا فاذا لا يطرد
القول بجب طه الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء متى لو … المقابق … بهذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها
السادس وهو وجه القمر فانه متصور بصورة الانسان … وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل
فقول الطبيعة عندكم لان الكل عضو لطلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والى جبلي لدفع
الوقائع الجبلي ولي القمر فلا شيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام
سماوية مختلفة … غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها … وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل
المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احراق حدث من
الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الافلاك
قابلة للتاثر والاحراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد
في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تمايز حس بعضها عن بعض لشدة تكاثفها وصغرها صارت
كانها لطخات سحابية قال الامدي والوقوف على نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتجلى
للعاقل الفطن انه لا ثبات لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما يتعلمونه من اوائلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات
فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر لبعض … القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلثة
عشر الاول … خارجة من الملك على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحيان اذا ترك
وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له لان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة يابسة حرارة شديدة في الغاية
ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل نضرة النبوسة
بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو في ما عندنا
من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم تلك النار البسيطة التي عند المحيط كذلك
وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء هو خفة المضافة الى العنصرين الاخرين
وان كانت ثقيلة بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين

وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر … يعرض الحرارة للهواء من ابرده انما هو بمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز
على معنى انه يقتضي انطباق مركزه على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض
باردة يابسة وتحقيقها الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين
الاخرين وان خفيف بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التقرير وطبيعة الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجد
جمود لكن الشمس … على الترتيب المذكور في العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض
متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الرصف المحكم الذي عليه الوجود المعقد
المناقضة لما ذكروه ان … لا يجوز ان لا يكون اربعة بل الحق احد الاقوال الثلثة التي نذكرها الان اذ قيل هي واحدة
واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ الاجسام اصرفها طبيعة من النار ولان الحرارة
المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة
على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات والاشكال ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا
للتغيرات وحصلت الهواء النار بالحرارة للطافته فهي هواء لطيف الحرارة واما قيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف
تكاثفا متفاوتا الثالث هي الماء لقبوله التحلل بالحرارة والتكاثف بالبرودة مما يحصل بتحلله الهواء والنار ومن تكاثفه
الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد
فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعددا ما منه تركيبها … على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة
الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متحللة بالمزج مع اجزاء نارية
الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال
الحاصلة الثالث هما الارض والهواء والماء لافتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار بالحرارة المدبرة
وقد وقع في كلام الامدي الهواء بدل الماء ولذلك قال والماء هواء متكاثف وفي بعضهم الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول
المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الامدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول
المركبات هو السطوح لان المركب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات
كون العناصر اربعة ابطال بعضها بعض هذه الاقوال المخالفة له بل لا بد في اثباته من ابطال الجميع وهو مما لا
سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن لم يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لم لا يجوز ان نقول لم قلتم ان الاجسام
ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا في الصورة المقومة والطبائع الجوهرية بل في الصفات للفاعل
المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نم ما ذكرتم من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة
طالبة للمركز ويكون فيها من التفاوت في الاختيار تتفاوت في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من البعيد الطالب
له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه لا ترى ان الاجسام الارضية المشتركة في اصل الثقل
تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء وبعضها يطفو فيه ولا يرسب وبعضها يطوف عليه ثم نقول
بعد تسليم وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما الشاهد استحالات تحدث

لبعض الأجسام اي النار كما عند الابرآء والاحراق لاتيان الشهب والتي بما وجوه لانا نقول جاز ان يكون هناك هوآء حار يتقيف
الشعالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتيها وان سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط منها لقصعب شكله
حتى تشبه بوسنة النار رعل الى ذلك الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها ولما افنيتها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها
يابسة في جوهرها لانها افنت الاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهوآء ايضا
يعاون كك الافنآء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افنآء الهوآء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية
قلت فيجب ان لا يكون الهوآء اليابس اعلى لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء الندية مع انه يفنى الرطوبة ويخفف الثوب
المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به لجواز ان افنآء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى في ذاته لانه موجود وبها
كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف بحر ولا يبوسة
ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهوآء حار بل هو بارد بالطبع وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض
فلذلك كلما كان الهوآء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر
برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهوآء ليس له بالطبع بل بمجاورة الاجزاء الارضية
المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نسلم ايضا انه رطب فانكم انما فسرتم على ان
ما لانه الرطب باليابس يفيده السما كما في التشنج والهوآء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يتمسك بمخالطته ثم لا
نسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظهر عند العاقل ان جموده
ببرد الهوآء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهوآء واما الماء فانه بالطبع لا بارد ولا حار وكيف يجمعون بين قولكم بطبيعة
مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في ذاته اذ يكفي في زواله الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب
من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبيعته لا سهولة وذوبانه
المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلم قلتم ان ساير العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا
للذوبان بادنى سبب الاسباب بغاية ما في الباب ان تلك الاسباب لم تقع وتوعها او لم يقع اصلا لم يقف عليها
وعدم الوجدان لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة المقصد الثالث زعموا ان الارض كرية
اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد متوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى المغرب
كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليهم متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا ينفصل ذلك التأخر في
الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التأخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل
وجدناه في بلاد [illegible] آخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاول بمسافة معينة هي الف ميل قبله آخر
الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول
بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه لو وجدنا في هذه البلاد الاخر قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس
فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاول
عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال و
الجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه بمناسبة واحدة حتى

بعير

بعير بحيث تراه قريبا من سمت راسه وذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية
التي كانت ظاهرة عليه والسالك للامر في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان
السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار توغله في الشمال
وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واسوء عليهم الاختلاف
الذي في سطحها الحاصل عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على
وجه الارض نسبته اليها كنسبة سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما ترى ان تقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى
او نحو لفظ الحسن والاعتراض على هذا الجواب ان يقال يحسب ما ذكرتم كذلك فاقوالكم فيما هو معمور بلنا اذ لا يتاتى فيه ذلك فان
قيل اذا كان الظاهر كرية فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا نرجع حينئذ الى البساطة وانتقض بها الكرة الحقيقية ولا شك
انه يمنعها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية
الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المعمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة

المقصد الثالث قالوا والماء ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر
راس الجبل مقبلا اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء مقدرا على نسبة
وما هو الا لستر تحدب الماء على هيئته حدبه الاستدارة عن الرؤية لا يقال الماء شفاف فلا يكون له ذلك

الماء شفاف لا لون له فلا يستر ما تحته لانا نقول ذلك الكلام ذكرتموه انما هو في البسيط
الكثير وهذا الماء السائر بجانب قطعة صغيرة من الارض ولذلك صارت ملونة بلون ما تحته
المدرة الثالث الوجه الثاني ان الماء الحاصل لما فوق الارض كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب [illegible]
فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل ذلك على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما لم يكن ذلك [illegible]
[illegible] والجبال [illegible] ولكن الطبعي [illegible]
[illegible] الارض [illegible] انها في المكين بالوجه الثالث وهم الطبيعيون [illegible]
الماء اي ما كان خارجا فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو مركز الطبقة وعليه [illegible]
الطالع على الجبل [illegible] البشر [illegible] وهذا [illegible] لا يعطي [illegible] الوجه الذي [illegible] عليه بجوار ان
يكون هناك مانع منع الماء عن [illegible] الاستيعاب الوجه الثاني [illegible] تقدم الارض
من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكوكب واختفائه **المقصد** الرابع
في وسط الفلك اي مركزها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض
ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انها في الثقل المطلق الذي هو الارض في الاوسط لكان في بعض
الجهات اقرب الى السماء فترى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجهات ابعد منها فترى الكواكب فيه اصغر
ويقول [illegible] زيادة لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الذي
في الجرم لاجل ذلك القدر محسوسا سواء قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس الكواكب
مقدار قليل في نفسه بل هو كثير **المقصد** الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط
الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الناظر الى تلك
في حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ويحيطان بزاوية حادة من جانب الارض [illegible]
[illegible] ساوية [illegible] ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يتقاطعان [illegible]
[illegible] لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار [illegible]
[illegible] ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين
[illegible] الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بناظر الارض في حكم دائرتين متطابقتين [illegible]
مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى
يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر
واما فلك القمر فللارض بالنسبة الى قطرها عنده قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع القمر المذكور
في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي [illegible] الخط
الخارج من مركز الارض المار بمركز القمر والموضع المرئي [illegible] ينتهي اليه الخط الخارج من الناظر
المار بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور [illegible] على مركز القمر
بزاوية حادة من الجانبين [illegible] في الحس هنا [illegible] الموجب لهذا التفاوت ولذلك

الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف
بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وعلى هذا القياس في اختلاف المنظر ولا شك
ان الخطين المتقاطعين اذا كان مستقيما فوقع منتهاه في الخط الخارج من الباصرة متساويا اقرب
الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا الى فرض ان التقاطع على سمت الراس لم يكن اختلاف
منظر لانطباق الخطين ح وان لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب
الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقع اختلافا في
طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرة عرض مارة بطرفي الخطين المذكورين فما اذا وقعت
في نقطتين من فلك البروج كانا اعني الخطان في الطولين الحقيقي والمرئي فاذا اختلف الوقوع
الواقعان منها من طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار الفاصل بينهما اختلاف العرضين
الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظر في الطول لان الدائرتين
متحدتان فتحدد النقطتان خارج فلك البروج ويكون الاختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واما
بين الكواكب عليها كان له اختلاف في الطول ثم ما اشار بقوله واذا اعتبر الى القمر ثم لا الا انه
ان مثال ما عدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي ثابتا
ما يدل على التصحيح ان يزاد على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي هو اختلاف منظره من دائرة
الارتفاع على ما صورنا فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي ليكون الحاصل الزيادة الطول
والحقيقي في ذلك القدر من الطول المرئي ليكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر ما بل اذا
يكونا في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس كما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي
ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي وان في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في
الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق
شيء من الكواكب باقيه اختلاف منظر في الثوابت والعلوية ليس الا ذلك الاختلاف واما ربما يخرج
شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليات فقدر ما لم يعلم حالها في اختلاف المنظر
السادس الارض ساكنة وقيل ما دورية ان تحرك الى السفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما طبيعتها
طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط وبطلانه بان تناهي الابعاد التي تتصور حركة الجسم فيها بسيما عند من
ببطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حينا ولو فرضت صاعدا
فانما كان كل يوم اقرب الى الفلك فكان يرى اعظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور محركة
مركزها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا وجود لها
على هذا التقدير واتي يحصل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالنسبة الى دون اجزاء الارض
اذ لا تتغير الوضع بينا وبينها فاذا كانا على جزء معين منها فانه يتحرك من المغرب الى الشرق يرى علينا من جانب
المشرق كواكب كانت مخفية تحت الارض وتخفى ما كان حذاءنا من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا

الخ وكذا حسنا احتمال الاستواء يكون في غاية الحر فيما ظنك مصيبا شديدا وشدة حر فيكون مزاجهم مائلا
الى الحرارة وقد دل عليه شدة سواد الوانهم من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والى ان ساير
ان ذلك انما في صفت تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم وحركة الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون
بواسطة اوضاع واحوال ارضيه فانها يؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول التخلخل من الارض وهو من
المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد فقد يعين الشعاع
بعكس كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان من جانب المشرق وقد
يعكس الجبل الريح وقد يمنعها فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث كونها مجاورة للبحر فان مجاورة البحر
البحر يسخنه لانعكاس الاشعة منه وقد يبرده اذا كان شماليا اذ تهب الشمال منه بردا الرابع التربة
فالسبخة والكبريتية والنارية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها
على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه متجمدة ويكثف الهواء بسببها اذا مرت بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب
فلا بد ان الهواء الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب فيعكس الحار والشمال والدبور بين بين السادس
مجاورة الاجام والاشجار والمباقل ونحوها من المعادن تؤثر في الهواء بانها اسبابها السابع الاوضاع
في طالع البقعة من اجتماع كواكب في حضيض سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالنسبة
الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كليات القانون من التغيرات السابعة للامور السماوية
مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط
التسخين فيما سامته من بوس او حرف منه واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان
يكون الحر في صفت تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم ان يكون شيء
خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان توجب
في بعض المواضع التي تليت من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض اوضاع
الارضية اما مفردة او مركبة ما سوى اي يراها صيفيا سوا اعدل من الاثنين اي تراني سكان الاستواء والاقليم
الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله ويعرف
انه على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل
الاعضاء فهو عنده هم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد
الانامل طبعا في الفرق من الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون مساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا
يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحدث
التحكيم اقناعي واعلم ان كلام الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان تغلب على
البدن خلط تغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذي موجهة الى تلك الكيفية كان تغلب مثلا على
البلغم فتخرجه الى البرودة او الصفراء فتخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان تخرج عن الاعتدال لا بمجاورة
خلط ما غير فيه بل لاسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما

يلحق اليه ان عليه وعرضنا عرض لم يعد اعتداد وجملته الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات
المزاجية وهي المعادن وتنقسم الى منطرقة اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين
وتندفع الى عمقها فتنبسط وغير منطرقة اي لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة
الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق
والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية
كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق
باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ويشابه قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط
بالقطرة سطح ترابي حاجز للماء كالغلاف لم يثبت القطرة على شكلها في وجه التراب واذا [illegible] قطرتان
منهما وتماستا تخرق الغلافان واختلط الماءان في غلاف واحد وسائر [illegible] الزيبق [illegible] بياض
الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تمخضتها بخارية تمخضا شديدا بالحرارة حصل فيها دهنية ثم انعقد
بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطهما على مزاج معتدل لكن للاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ
اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه
قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن [illegible]
البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت
رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان
كانا معا رديين فان قوي التركب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركب بينهما مع ردائتهما
فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع
بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولكون
الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل
فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات
انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب [illegible]
عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون شبيها بالرصاص
فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور
الطبيعية مقاربة للاحوال الصناعية وان سلم تكونها منهما وانه على هذا الوجه فكونها من غيرهما او منهما
على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة [illegible]
تفيد الصورة الذهبية والفضية تفنن لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل [illegible]
للفاعل المختار بلا اعادة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثاني غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها
اما للين وفرط الرطوبة كالزيبق او لا وهو اما ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق
والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وهي اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد

السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او الغاية في يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة
التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي
يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة [illegible] انها اجسام
وانها [illegible] منطرقة فالذي [illegible] الاجساد التي لا تذوب والصلابة [illegible]
كالشبح والحجر والتطرق فانه منطرق وانما [illegible] الحديد لا يذوب وان كان يلين
[illegible] الذهب من [illegible] والرداءة والفضة [illegible]
بالنحاس [illegible] الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وقد [illegible]
اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يتولد وينمو [illegible] الكمال جنس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكمالات الثانية [illegible]
[illegible] الكمال الاول والفصل [illegible] من العلم [illegible]
على [illegible] الجسم [illegible] كال [illegible] الجسم [illegible]
نوع صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتها [illegible] العناصر اي صور
[illegible] بتوسط الالات وكذلك الصور المعدنية [illegible] على ان صفة الكمال
[illegible] على صفة جسم اي جسم مشتمل على الآلات وهذا [illegible] وعلى [illegible]
[illegible] ان يكون الجسم [illegible] بل وان يكون [illegible] قوى مختلفة كالغاذية والنامية [illegible]
[illegible] النفس بالذات هي القوى ويتوسطها الاعضاء ومنهم من [illegible] صفة للكمال [illegible] الكمال
[illegible] الكمال الاول قد يكون صناعيا [illegible] الانسان كالسرير والصندوق وقد يكون طبيعيا
[illegible] الامام الرازي وقد جعل بعض [illegible] الطبيعي صفة للكمال الاول [illegible]
طبيعي [illegible] ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد يكون كالتشكلات
الصناعية والطبيعية [illegible] كل كمال لا [illegible] الجسمين يعني ان [illegible] يتغذى وينمو [illegible] ان
النفس [illegible] كمال [illegible] المذكور مطلقا بل [illegible] المذكور [illegible] كل كمال لا [illegible]
من [illegible] كالنفس [illegible] والانسانية [illegible] الثانية [illegible] وهي كمال اول لجسم طبيعي
[illegible] ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي اي من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالرأي [illegible] من [illegible] قد ظهرت [illegible] من النفوس
الثلاث على حدة وان اراد [illegible] تعريف النفس مطلقا اي بحيث [illegible] جميع ما ذكرنا [illegible] النفس
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا
الترديد راجع الى اقسام المعرف [illegible] والتحقيق [illegible] ثلاثة تلك الاقسام

مع وجازة في العبارة و بعضهم جعلها اي من المثبتات المذكورة على سبيل التردد بما نه مع احد منها على لها

ويومن حيث ابرد وحرارة بالقوة فمثال النفس كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة فقيد الالي

باحتراز عن صورة العناصر و المعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير الية

[illegible]

القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مفردة ومتلازمة تتبع أخرى خادمة لها منها اي من الاربع

المفردة اثنتان يحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي اي القوة المحتاج اليها لحفظ الشخص الغاذية

[illegible]

صالح لان يصير لسائر الاعضاء بالفعل قال الامام الرازي في الكلام نقض في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
وتوجيهه انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلذلكم في الفرق نقول اذا حدث في الجسم
شيء من الدم واستحال ما سكنه فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحصلت
صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية ولما كان كذلك كان هناك
من الفعل ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول
منها الاولى ويحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احديهما سابقة وهي التي ابدا الاستعداد وقبول الصورة العضوية
والاخرى لاحقة وهي حصول تلك الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية
يعني قوله وهي اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة ليس الا ما وافقه من تمام فعل الغاذية وابتدا حصول فعل
الغاذية والتي هو كون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه [illegible]
ان يقال المحرك الى تشبيه العضو هو القوة الموصلة للدم [illegible] في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة
في الكيف الى الصورة التي لها الصورة العضوية وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر هو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الناقل
المستلزم قوة واحدة اما الصغرى [illegible] الى الصورة الغذائية الى الصورة العضوية
والكبرى [illegible] ان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية [illegible] ان المعنى
هو [illegible] اي [illegible] من كل [illegible] ان يكون الموصل
الى حد ما او اصلا اليه [illegible] موجودة موصلة [illegible] ان يكون [illegible] المنتقل الاول [illegible]
وهو [illegible] لما كان [illegible] من الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان تكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة
[illegible] والمراد بالقوة [illegible] للمادة لحصول الصورة
[illegible] الصورة والقوة الهاضمة [illegible] للاستعدادات المختلفة بالقوى
[illegible] والصور التي [illegible] الصورة العضوية وتلك القوى [illegible]
الاستعدادات [illegible] قوة اخرى في الاعضاء [illegible] الاستعداد [illegible]
فلا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى [illegible]
المراد ثم قال ان [illegible] في المباحث الغاذية اربع [illegible] منها [illegible]
وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى وان فعال [illegible] من كتاب المائة العلاية اربع [illegible]
والماسكة والهاضمة وهي التي تهيء الغذاء [illegible] بالعضو المغتذي والرابعة واعلم ان الغذاء [illegible]
من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح [illegible]
على [illegible] الفصل الذي لا يصلح التشبه منه اي من الغذاء [illegible] العلط [illegible]
[illegible] العضو [illegible] تلك الاجزاء [illegible] العضو [illegible]
[illegible] فانه [illegible] العضو [illegible] الا اذا [illegible] الغذاء [illegible] الهاضمة
[illegible] الى ما [illegible]

الغزاب ولهذا [illegible] شرب [illegible]
[illegible] الذي هو فعل الهاضمة [illegible] الاربع [illegible] في العلاج [illegible]
[illegible] في القولنج [illegible]
[illegible] الفرع الذي [illegible]
[illegible] التي [illegible] منها [illegible]
[illegible] الكبد فان الغذاء [illegible]
[illegible] الى الامعاء [illegible] من الكبد [illegible] من تلك الامعاء التي [illegible]
[illegible] الى الكبد [illegible]
[illegible] من الكبد [illegible] الى [illegible]
[illegible] الكبد [illegible]
[illegible]
[illegible] الكبد [illegible] هذا العرق [illegible]
[illegible] الكبد [illegible] في الكبد [illegible]
[illegible] بعضها من بعض وذلك [illegible]
[illegible] الى الاخر [illegible]
[illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] الصفراء [illegible] الدم [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible]
[illegible] السوداء [illegible] الدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السوداء [illegible]
[illegible] الدم [illegible]
[illegible]
[illegible] الدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ذات واحدة بضعف طراوة ان ذلك الاختلاف في العضو يعقب الا انه واختلاف فيها لا نصف وقوي في ذات
النفس ثم تحول في ابطال القول لسيما القوة المصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال الحادثة
في عالم الطبيعة من النباتات المتلاحقة الانواع والحيوانات المتشابهة الحقائق المختلفة كل له افعال
الصادرة من الافعال والاحكام التي العادة كان ذلك المشاكل رجحان المقدور ونقابات ما يصادفها على طرف الصراط
فمن الناس عليها من اركان والميل والميل الى الصواب لم يعو العقر به التعلق من الامور والم يكن الا ان يكون اصل مر
الوهم الى في التحير بان لا يعلف وجه على فعلها ذلك المشاكل بالضرورة انها الى تلك الحكمة البالغة تلك
الدرجة العالية الكفن ان يستند الى قوى تسلط او بركة علانية الشعور دما يعرض من اوز اجتماعها ما عليه
في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المقدرة والاوضاع المتلائمة في ارحامها تخاطب من
من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الا جزاء التي دار الاصوات وما قوى
منها اي في تلك الامور للادوية والعناصر من حكم وفوائد قد عرفت فيها الا وما قد عرفت من ادراكها العقول
والا علمها فذ طبع المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دون فيها منافع الاعضاء
الحيوانات واشكالها و مقادير ها واوضاعها الات وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حكمة
كما لا يخفى ذلك المتامل انها على قوة رتبا لا شعور ونسبة ولا يحتمل التشبيه بوجه من الوجوه لها
اي تلك الافعال المذكورة الصادرة لا من عليم كامل علمه حكيم سرا على الاشياء وعلى منها حكمتي هي
سلا افعال نطاق الصنايع التي تصور رتبها عليها على كل ما نطلب تشبيه بقدر علم الحيط كما نطق به
الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على حكمة الصانع و كما له منها قوله
تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وقوله ارايتم ما تمنون ... قوله فروى ... على
على خبير ... هذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل المختار
والاستناد الى تباركه الله احسن الخالقين الا شارح مرة بعد اخرى فابدع حلول ما كان فيه من وجوه
من كثير من امثال صنايع المهارات التي يكيد لها العقل الصريح وما ما يا الدين الصحيح الا تقبلها طبع سليم
ولا ذهن لها دين مستقيم دينا لا تزيغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
تلك المبدا واليك الماب منهان اقوان هي امر يبرهن على ثبوت القوى والعدد ما الا وليه
فالقوى ومنافع القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى خدمتها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة
الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل لا سيما الا مع النضج
وجمع الحرارة الرطبة والاجلاب الالوكة فكانه فعل الهاضمة حركتان كبعد واجتماع كل منهما من الحرارة
والرطوبة وكذا واجتماع الجذب والامساك وان لم يكن في نفسه وكثير من جميع من الحركة الا اذا لم يحصل
الا بتحريك اللطيف المركب الى ما الاشتمال عليه فيها من الحركة الا انه واذا ثبت ان افعال
هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مضعفة مخدرة فلا يتقع بالبرودات سيما في القوى
لا حاجة في افعالها وجوهها الى الحرارة التي يعارضها فلما كانت الحركة اكثر كانت الحاجة كانت

حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الان من كثرة قوة طوفها لو الا انه جذب ما
مثل القوة كان في المقناطيس وانما يضطرب الا كالجذب الذي الى الرداة وانما بالارادة كما في الساح
وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة قوة يكون الجذب
اقوى ثم الدافعة لان فعلها الحركة نحو ثم الماسكة لما من ان فعلها الا تحليل الا تحريك اللطف لكن كما كان
مع تمكين الماسكة للغذاء اكثر من منع تحريكها اللطف كان احتياجها الى الى القوة اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة
الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة ما يعين في ذلك هذا ثم الجاذبة لان حاجتها
الى التحريك اكثر من حاجتها الى تسكين اجزائها واشد ما تسمها باليبوسة لتمكن من التحريك ثم الدافعة
وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة ضعيفة في ذلك تكثير الزوج والتهاضم الا فقار الذي لاجمر
على الحركة ولو كان في جوهر الروح اولا الا انه ماسب الرطوبة فسرت الحركة وحيث كانت الحركة
في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة
اما نافعة التحريك والتحليل والطبخ والانضاج والرودة مع كونها منافية بالذات للافعال جميع القوى لكنها
بالعرض الماسكة بما فيها على حبس اللبث المورث حتى يتم الاشتمال الصالح للامساك وكذلك الدافعة
كذلك الدافعة مانعها تمنع فعل الريح المفسد على الدفع وايضا حافظها وكلما ان كانت الريح اخلط كان
اعون وايضا مع اللبث الفاسد لكنه يكون انه الذي لنفسه ما ذكران الحرارة تقدم جميع منافع الحركة
والبرودة لا تقدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تقدم سوى الهاضمة والرطوبة تقدمها
فقط التنبيه الثاني مصاحبة هذه القوى في بعض الاعضاء ربما لمعا منها خادمة اليها
ما يصلح لها خادمة ايضا للغذاء البدن من خارج وما حله مقرنها فعل المعدة مادة للاخلاط وحسبه
الغذاء اي الى سائر الاعضاء روية الدم لا حقة او كثر من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء او
في المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان منافع القوى الاربع توجد في المعدة مصاحبة احدها التي تطرب علا الصواب
من خارج الى جوف المعدة والتي تمسكه ساكن والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد
والثانية الى حدبة الى المعدة هلك ايضا على الخصوص ويمسكه ساكن ويغيره الى جوهرها ويدفع الفضلات
عنها وكذلك الحال في الكبد لان تعين الى الدم غير التغير الى جوهر العضو كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى
الى جوهر المعدة ومنافع النائبة موجود ما عداها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جوهرها واربا
في المعدة والكبد يوجد منها الخاصية الاولى ما هو اولها الا انه قال الامام الرازي ان كان هذا حقا
وجب ان يحكم من الفم المساف والمرى والامعاء والعروق المساقة فما سار نفعا ومايلة في جميع اعضاء البدن
بالفم الثاني في النفس الخبز انه وهي قوامل التي لا توجد في النباتية وهي اما مدركة واما محركة لان امساك
الحيوان انما يشاركه في القوى الطبيعية بها من التركيب الا ذكرة اما طاهرة واما باطنة بهذا النوع
لما ذكر النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة
على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر والحكمة اي في الاعضاء وقوله ان

بل اقول ان هذه مشهورة ان الاختلاف قريب من الثاني [illegible] فان مرجعه الى قول احد الاول وهو
مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين ان الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف
الذي لا لون له [illegible] الى الرطوبة الجليدية [illegible] في العين [illegible]
تلك الجليدية وذلك الهواء الذي [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] ان الابصار لو كان بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع [illegible]
نرى القريب العظيم من البعيد [illegible] في المقدار [illegible] المرئي في حالتي القرب والبعد
وذلك لان المرئي الواحد الذي [illegible] كلما قرب من الجليدية [illegible] منها [illegible]
[illegible] كان [illegible] تلك الجليدية [illegible] كان [illegible]
[illegible] بالنظر [illegible] ادرك البصر [illegible] المرئي باعتبار [illegible]
[illegible] كانت صغيرة كان [illegible] من الجليدية [illegible] صغير
وان كانت كبيرة كان [illegible] ومن المعلوم ان [illegible]
[illegible] موضع الابصار [illegible] الخطوط كالمخروط
[illegible] الشعاع يجب ان يرى [illegible] الخطوط الشعاعية [illegible]
[illegible] لان الابصار ليس حاصلا [illegible] على راس الخطوط [illegible]
[illegible] تفاوت حال المرئي صغرا وكبرا [illegible] ان الابصار ان كان
بالانطباع [illegible] كان الظاهر ان لا تفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن [illegible]
[illegible] على ما قررته من ترسم الخطوط [illegible] التفاوت [illegible] ويدل على صحة القول
الاول ان من نظر الى الشمس [illegible] ثم [illegible] عنها [illegible]
[illegible] الى الروضة [illegible]
[illegible]
[illegible] ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان [illegible]
على صحة [illegible] ان يقال [illegible] للبصر في ادراكه [illegible] سائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
[illegible] المحسوس [illegible] المحسوس [illegible]
ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته [illegible] على صحة الانطباع
وبطلان الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول [illegible] من تفاوت المرئي [illegible]
في القرب والبعد بسبب [illegible] في جزء اكبر او اصغر [illegible] لا يوجب
[illegible] وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة [illegible] في الجليدية [illegible]
انه لا [illegible] وان يقال على الثالث انه [illegible]
للبصر على [illegible] الحواس [illegible]

الا [illegible] في الحواس الظاهرة [illegible] وجوه [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الاشكال [illegible] في المقدار [illegible] فوجب على [illegible] ان يكون
الابصار [illegible] الانطباع [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] العين [illegible] العالم [illegible] حصول شبح الكبير في الصغير
انما المحال حصول [illegible] ذلك الشكل [illegible] في الصغير [illegible] ما ذكرنا في الجواب ان هذا
الذي اورده [illegible] البصر [illegible] الشبح المنطبع في الجليدية [illegible]
[illegible] كلام المعلم الاول [illegible] ان حصول الشبح شرط للابصار وان
المبصر هو ذلك الامر الخارجي [illegible] ذلك الذي اورده [illegible]
كان [illegible] الابصار [illegible] الاخير هو الحق [illegible] بالانطباع [illegible]
[illegible] قالوا ان [illegible] الصورة [illegible] الابصار [illegible] قالوا انها
الابصار والمبصر [illegible] الموجود الخارجي [illegible]
[illegible] القول الثاني انه يخرج من العين
جسم شعاعي على هيئة مخروط مصمت [illegible] العين [illegible]
الموضع الذي هو موضع سهم المخروط [illegible] الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه
الاول ان ذلك المخروط [illegible] الثاني انه [illegible] من خطوط مستقيمة شعاعية [illegible]
[illegible] مركز البصر [illegible] اطراف تلك الخطوط [illegible]
[illegible] الثالث
انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه
حركة سريعة [illegible] في طول المرئي وعرضه [illegible]
وجهه في المرآة [illegible] ذلك الانطباع صورته فيها [illegible]
[illegible] ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس منها
[illegible] الوجه [illegible]
[illegible] المرآة [illegible]
[illegible] من العين شعاع [illegible] الشعاع الذي [illegible]
[illegible] في الابصار [illegible] على الشعاع [illegible] المذهب الثاني [illegible]
[illegible] المذهب الثاني [illegible] وجب [illegible]
تلك الشعاعات الخارجة من العين [illegible]
ان يرى [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]

اى ابطاء و الحال الذهب الثالث ما يجوز و انعقاد نظم موزونة ان الضوء الذى خرج من جيش
الضعر ان يستحيل ان تر خامته و من الكواكب الثابتة اى يستحيل ان يقوى ذلك الضوء سطح خرف
الهواء او الافلاك بحيث يصل الى الشراب و يتصل سطح كرة العالم و يستحيل ايضا ان يقوى
نور حينه على احالة ما بينها اى بعضه اى يحول ذلك الضعر او الاشراق او الفعل الا ان يكله نور
الا ان امتد و الا احال اى كسيه من الهواء مسير و فراسخ و ان لم يكن منه اعطانى الفعل للاجلى
منه و اجزاء كان الا ركذلك لم يتصور ان ينفذ او الى الشراب و الا احاله الشعاع فى العين ما بينها
الى جوهر بطل القول بالشعاع و بوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث
حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم بالضرورة ان البصر على صغره لا يمكن ان يتصل بكره
العالم اى كثيبها الا ان يخرج منها ما يتصل سطح كره و الا ان يرحل منها صورة بعضه ما المذاهب الثلاثة
فاسد الشعاع و بيان تحيل فى المذاكرة الذى ذكرناه و انى لا اعجب من اشتهاره فيما بين الناس فى اعصارهم
مع انها كالامر من المحال ان تنال الابصار بشعور بخصوص و ذلك الشعور حالة اضافية فى كالاحساس
كلية و سائر الشرايط حاصلة و الو انهم من بعد حصلت تعبير منع الاضافة من غير ان خرج من جيسم او
ينطبع فيها صورة تحتيس بجزء من ابطال الشعاع او الانطباع محه الا برها او قياسها على سائر الحواس
حسه سوار قلنا الاتصال نا لا نطباع او الخروج الشعاع حادث معدى للعلم الشعاف المتوسط
خاص الرائى و المرئى كالهواء رسمته و مسعدى الشفاف الذى شعبه قال شيخ الهواء لكان
و الجوا و مسقطا منه انا نظهر على القول بخروج الشعاع هى الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كان
اليه الانشاره فى صور الكتاب بعد الى المرئى على الاستقامة اى طريقه اذا كان الشفاف المتوسط
متشابه الغلظ و الرقة فان قرطا هناك تفاوت ان يكون ما على الرائى هواء و ما على المرئى ما فلكا
فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت و مالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى
المرئى فيكون زاوية راس المخروط منها اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم او
العرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر و اما على القول بالانطباع فليس هناك خطوط
و لا خطوط مستقيمة بالفعل فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم التخيل
و التحصل الصرف يختلف على زاوية راس المخروط و الظهر الواقع منهما من الجليد متساوية ايضا
المرئى الواحد صغرا او كبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية المنفرجة
زاوية الزاوية كبيرة و من تصور الانعطاف زاوية المنفرجة بعد اخفاء و ما فيه هذا الموضع
و قد يشير بعض من طعن فى اعجاز من صناعة الفاطر انه ينعكس الشعاع و يجزى من السطح الصقيل
كالمرآة و الماء الى ما عليه بزاوية مساوية لزاوية الوروده يعنى زاوية الشعاع و ليكن تصور الانعكاس
الكرة قد و ا د و سطح الكاوب هو المرئى من سطح و ه فخال المرئى بحيث يكون و صحه فرنكو معه من
المدق فقابة هو خط الشعاع النافذ الى المرئى و ب هو الشعاع المنعكس و زاوية اب ا

زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب ا و هذا زاوية ت د زاوية الانعكاس على سطح مساوية
لزاوية الاخرى و انما تساويا وجب ان يساوى القطر اونا ا ب ه ت ب ت و اما زاوية ب
ا ت فهى الواحد من خلق الشعاع النافذ و الشكل واحد فيتمنى منها الزاوية كالمفوا كان الخط
النافذ فاعلى سطح المرئى يستحق خلفه الحكسى
اما تصور الانعطاف فهوان يفرض المدقه و ا ب
المرئى فاذا كان الشفاف المتوسط على قوامه واحد فالواصل الى المرئى الخطان الا ممتدان
المستقيمان و اذا كان مختلفا مختلف فكون ما على الجيد الكبير احاط فالواصل اليها الخطان الاسود ان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط و زاوية الانعطاف
هى الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف هو وحا
الاستقامة و الانعطاف كزاوية ع ا
و بعد الذى ذكرنا من الانعطاف و الانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لعوارض
كثيرة من ذوى الشعر على الشط مسكا وروية العين فى الماء كالامحة و نحوها ساء الاك لسانها مها
حسه و امن الصناعة الكلامية بالكلية اما روية العنبه كذلك فهى لوانه من الانعطاف
لان زاوية للطفى الاسود من منفذ العدد اكبر من زاوية الاحمر من كما رد ذلك مرارا اى فى الوقت
الاول و اما روية الشعر مسكا فهى لوازم تساوى زاوية الشعاع و الانعكاس و نشير اليه مهبا
اشارة خفيفة و هى ان نفرض خط ا ب حرف النهر و خط ح ب الشجر العالم على شط و ه المدقة
و نفرض على ا ب نقطة د و على ه ب نقطة ط فاذا خرج من د خط مساوى الى د و آخر الى د ب
ان ينعكس الاول الى نقطة مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعنى زاوية د ا كه لزاوية الانعكاسية
اعنى زاوية ت و ان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية د آ و انعكاسية ه و ا
حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كالنار الآلة الحادة كانت آخر اعلاه خلك على ما يرى ذلك
الوضع فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى اصله و لا شبهة للنفس بالانعكاس لامساواة
الى رويه خروج الا سعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عنده ادخل فى عمق الماء و منكوسا الى اسفله
منكسا الى راسه من سطح الماء ما رفه حد او لا طولا ان ينعكس الخط من د الى ط و من ع الى ع و الانعكاس
شعاعية د ع آكه انعكاس مسه ه د ب و منع الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ت الخارجة من مثلث
ح م د و تساعيه ه د ا اصغر ايضا من الخارجة ثم نقول زاوية ه ط آ اكبر لعلة المذكورة من زاوية
ه و آ المساوية لزاوية ح و ت فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتى ه د ا و ب
اكبر من الاخرى هف و اما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر
كنقطتى ت ط فلاستلزامه مساواة الكل و الجزء الى واحدة كالا يخفى المنشر الثانى السمع اى القوة السامعة
و الخاص الانه درك الصوت كما يشعر بوصول الهواء المتضغط من القارع و المقروع الى الصماخ تبع

بانه فيه وحده كالعسل مثلا وانا هو مدا الطعوم لان القوة الذائقة لا تدرك الا طعما وكذلك سائر الكيفيات
فالوان الكائنة وجودها بالحس الذي الحس وشهدته وجوده بما في العضو الذي فيه القوة
اللامسة عند مماسة النار وكذا وجودها في النار فهو [illegible] ان النار لا تعقل ولا تؤثر
في عدمها الا بالشبهة اي لا [illegible] كما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة في نفسها
لا تحس [illegible] وهو اي هذا الوهم [illegible] باطل في نفس الحرارة [illegible] عدم جواز [illegible]
نفسها والجواب انه انكار المحسوسات الى علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهر البطلان
لا يستحق الجواب [illegible] في مقدماتها لان [illegible] الضرورية كافية في ذلك المشهور ان الحس
اللمس قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب مخالطه كله ليدرك به
ان [illegible] المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس
له قوة لامسة كالكبد [illegible] من الفضلات الحادة فاحتجب [illegible] لانه [illegible] ان لا يكون فيها حس
[illegible] عليها كالكبد او سوداوية الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ للسوداء
وكالرية فانها [illegible] لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في غشيها ليدرك
[illegible] من الافات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه
[illegible] فلو كان له حس لتاذى بالحمل [illegible] الا ان في حسه كلاما وكذلك كان
[illegible] اوفى [illegible] جدا [illegible] الاول منهم من قال ان القوة اللامسة اربع متغايرة
بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين و
الحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون
[illegible] للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة [illegible] من برهان اللامسة [illegible]
[illegible] كونها قوة واحدة كان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا حاد
[illegible] في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا او لعلنا [illegible] ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فلابد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات والمشهوري
[illegible] ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يقولون اللامسة متعددة لتعدد
الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا اذا وجدنا ان يكون [illegible] نوع واحد
من الغذاء قوة واحدة [illegible] الشعور بها والتمييز بينها ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا
من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في باقي الملموسات بخلاف الطعوم
[illegible] ليس فيها الا نوع واحد من التضاد فكفيها قوة واحدة ولم يلتفت [illegible]
[illegible] من الشهيين قوة الذوق في ادراكها مشروط باللمس [illegible] ادراك [illegible]
[illegible] من اللسان والذوق [illegible] من ذلك الحادة الواقعة باللامسة [illegible]
[illegible] في ادراك الذائقة اللمس [illegible] بل يحتاج [illegible] توسط الرطوبة اللعابية

ما يصل من العصبة المفروشة في جرم [illegible] كالكبد [illegible] وصل الهواء [illegible]
الى تلك العصبة وقربها [illegible] المرتفعة [illegible] تلك العصبة او نقل [illegible]
[illegible] الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ [illegible]
[illegible] ان الرائحة [illegible] الى [illegible] اجزاء من الجسم ذي الرائحة
[illegible] الهواء [illegible] المشاهد وذلك [illegible] ان الهواء المتوسط
[illegible] ان [illegible] الى ان [illegible]
[illegible] الرائحة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الرابع الذوق وهو قوة [illegible]
[illegible] في العصب المفروش على جرم اللسان و[illegible]
الرطوبة المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة العادمة للطعم الخالية عنها [illegible] الطعوم
[illegible] ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان [illegible]
[illegible] تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس [illegible] الطعوم الى القوة [illegible]
[illegible] للمحسوس من طرق [illegible] وان يكون توسطها بان تكيف تلك الرطوبة بالطعم [illegible]
فالمحسوس [illegible] الرطوبة [illegible] فاذا كانت الرطوبة اللعابية
[illegible] الطعم [illegible] الطعوم من الاجسام الى [illegible]
وان خالطها طعم [illegible] او خالطها اجزاء من خالطه [illegible] بل مخلوطة [illegible]
الطعم كالمريض [illegible] على [illegible] ولذلك كان [illegible]
[illegible] السكر [illegible] اي من اجل انها اذا خالطها [illegible] الطعوم
[illegible] الطعوم لا [illegible] في ذي الطعم [illegible]

واحسلا جوابا ... بر خلاف من الشعابر كتب و الذوق فساده اى الطبى ...
ثم ان الملاق ... حلق للشعور ما يلائم جل المطعومات اى تشتهيها الحيوة تحفظ ...
حلق للشعور مالا يلائم ... اى الحيوان مركب من العناصر ...
ما عدا الماء ... فساده ... بعضها على بعض ... من نوع مدرك لها ...
من اجنبى ... الملامسة ... الكيفيات ... من نوع ...
منها ... والكان الاحساس ... الماء ... الملاقات ...
ملايمات ... الملامسة ... كانت ... كمال ...
ما ... المراتب ... اول ... الاولى ... الاماكن
حس ان كان حاصلا للانسان ... الحواس ... النوع ... الانواع
الثلاثه ... ان الحواس الظاهرة ... الطبيعة ... ادراكاتها ... وذلك
الاشرف نوع ... اقوى ... كان اقوى احساسا ...
اى ... اللامسة ... اضعفها ...
وبيانه ... اضعفها في الاحساس ... سائر الحواس ...
واقواها ... ثم الشم واقواها البصر ثم الذوق ... ثم اللمس واقواها الاعضاء العصبية ...
فلذلك كانت ... محسوسات ... مشترك اى مشترك ...
ادراكها ... الحواس الظاهرة ... الاحساس ... اى نوع اخرى ...
... والحركة والسكون والنور ... محسوس ...
... اقوى ... الموجود ... انواع مخالفة ...
اما محسوسة بالعرض ... اى بالتبعية ... فى نوع اخرى ...
اما ... مو محسوس بالذات ... كونها محسوسة بالعرض ...
الحرارة والضوء ... والبرودة ... البصر ... الطعم والعدد ...
والشكل والحركة والسكون ... بواسطة الضوء واللون ...
... والذوق ... يدرك الطعم ... والعدد ...
والطعم يدرك ... العدد ... من الحواس ...
واحد ... يدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ... السمع ... يدرك ...
... الاصوات ...
... ادراك بعضها ... ادراك الحركة والسكون ... الجسم ...
... اى ... كان ... بعيدا ... فاذا حصل ...
...

برابا ساكن مع كونها متحركة ... يرى السطح ... مع كونه ساكنا ... ان شخص بان اختلاف
نسبها الى السطح ... ثم تحركها ... الى المحيط ...
الشم والسمع بالعكس ... لعظم ... اى ... محسوس بالعرض ...
المحسوس بالعرض ما لم الحس ... لكن ... من المتقدمة ... المحسوس
وذلك الكشف ... محسوسا ... الاطلاق ... فانها محسوسة
بالسمع ... اطلاق الحسى على العرض ... الجواب ... المباحث
المرفوض ان ... الامور ... محسوسة بالعرض ... المحسوس بالعرض ...
محسوس الحقيقى وان ... هذا ... ان ... مثلا فان
السطح اولا وبالذات ... الجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة ... ان للبياض ...
... بالسطح ... الجسم ... الا ان السطح بالجسم ... وذلك
... منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض ... وذلك معنى كون ... مثلا
... بالذات ... وبالعرض ... اللون ... بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به
بلا توسط تعلق ... الرؤية ... في كون ... مشروطة ... اخرى متعلقة بالضوء
فلكون ... بالذات لكن ... احدهما مشروطة ... واذا قلنا ... بالعرض
بواسطة اللون كان معناه ان هناك ... واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالضوء ثانيا
وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التى ... مشترك من الحواس ...
الشمس ... فلا تعلق الاحساس ... اذا رجع الى ...
... في الحس ... وذلك الانكشاف ... الفرق من معنى المحسوس بالعرض
... ذكر الامام بل يقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى ... المعنى المراد
... في المعنى الاخر النوع الثانى القوى المدركة الباطنة اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى
سواء كانت مدركة او معينة في الادراك ... الحس المشترك ... القوة التى ...
... صور المحسوسات ... بالحواس الظاهرة ...
ولما كانت هذه القوة ... للنفس في ادراكها ... وشبهها ... الحس المشترك
... الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها ...
... الحكم بعض المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا مثلا ان نحكم بان هذا الملون هو هذا الملون او
ليس هذا الملون فان ... الحاكم بالنسبة ... المحكوم عليه والمحكوم به
... ملاحظة النسبة ... وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من
... فان قيل الحاكم هو العقل ... الى قوة اخرى قلنا ... الجزئيات
... فلا يدرك ... العقل ... لا بد من قوة جسمانية يدركها ... الحكم

ولا تعقل شيئا مما ذكرناه [illegible] وتكلم [illegible] كل حاصل من [illegible] قلنا لا نعلم [illegible]
الدماغ [illegible] الاحساس [illegible] لا يدل عليه وانما اذا الى الدماغ [illegible]
الى الحس [illegible] من القوى [illegible]
المدرك الحافظة الخيال [illegible] الصور [illegible] والحس المشترك [illegible] المحسوسات [illegible]
[illegible] ولو [illegible] القوة [illegible]
الصور المحسوسات [illegible] الذي [illegible] فيما سبق
من الزمان [illegible] ان تعرف [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
والمعاني واثبت وجود الخيال [illegible] القوة القبول [illegible] الحفظ [illegible] الصور
القابل [illegible] الحس المشترك [illegible] الخيال [illegible] الواحد
لا تصور [illegible] الواحد [illegible] وان سلم ذلك [illegible] الحفظ مشروط بالقبول [illegible]
القبول مع الحفظ [illegible] القابل غير الحافظ [illegible] المحسوسات [illegible]
[illegible]

القوى اذا استولت العقل فيتدارك ذلك بعضها على بعض ويفصل بعضها عن بعض كما انها
اذا استعملها الوهم في المحسوسات بطلقها من نحو كان قبل كيف شغلها الوهم والقوة
الحس مع الحس ما ادركه وجب ان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة تنعكس كل منها
ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال سائرها
فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فيما ذهبها وحكم عليها على احكامها فيمنع للقوة
العقلية عن مبادئ تطلع عن لها فقدما فاكثر اغلاطها ويسمى هذا النوع الثاني ما ذكرنا الاول
مركز جوهر دماغ القوى الحس الباطنة تعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها ما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سائل [illegible] قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والالات
متعددة او الرابط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتم في مواضع من الكتاب
محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم
الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما [illegible] على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي
مقدم البطن الاول لتجاذب المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في موخره لان اجزائها
التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه فالوهمية في مقدمه والحافظة في موخره
على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ ع
الموضوعة بين البطنين لتاخذ من هذه المحسوسات التي في جانبيها ومن هذه المعاني التي
في موخره التي في الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول
والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة
والوهمية في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موضع شيء من هذه القوى اذا عارض
ما كان من الحواس فكر مصادما انه المودي الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة [illegible]
فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل
غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك تتمة
لاثبات النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى
المعدودة تعددها وتنبيه على ان الفاعل المختار الموجد لجميع الكائنات ابتداء [illegible] مبني على ان النفس
الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك فنقول الحق ان المدرك
لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ان ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي [illegible]
الانسان وكل حيوان [illegible] والحكم يستلزم احضار الطرفين من الاول وكذا في قولك زيد ليس
بحجر فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة
والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوى جسمانية اذ لا شيء من القوى العاقلة

الثاني

الثاني انا نجد من انفسنا انا نسمع ونبصر ونحس ونشتهي وندرك المعقولات فالمدرك
لكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مع [illegible] البدن المعبر عنه بالنفس باول الانسان فاعل
للجزئيات من الافعال الارادية ولا يتوقف اتيانه كونه فاعلا للافعال الجزئية على ادراك الجزئيات الصادرة
عنه اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من افراده وكل الكلي واحد فلا يتخصص الراي الكلي بكونه مقصودا
للبعض دون البعض فالنفس مدركة الجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبر لبدن الذي هو الانسان
الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي
والخصم القائل بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول علم ضروري ان ادراك المبصرات حاصل للبصر
وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك
مكابرة مصادمة للبداهة فلا يلتفت اليه الثاني انه كل [illegible] هو محل لقوة توجب او فعل الادراك
[illegible] في محله حقيقة [illegible] اما ظاهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فلان
للطبيب من ابي الاقدما [illegible] اذا حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون حفظ المحسوسات السابقة
ومتى حدثت في موخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث
اذا ادركنا الكرة الشمسية مثلا فلا بد لنا في ادراكنا اياها من ارتسام في المدرك بصورتها المقيدة
بمقدار مخصوص ووضع معين وهو لازم لها [illegible] الارتسام ما له وضع وحجم مقدار ووضع ولا جزء له
وهو النفس المجردة بل لا بد ان يكون الارتسام في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مجنحا بمقدار
مخصوص [illegible] ما ماثر من المربعات الثلاثة وتشير
الى وضع كل من الاجنحة بمعنى انه موصوف بصاحبه ماخذ الجناح عن تلك الجهة والاخرى عن سائر [illegible] فلو كان
محلا اي محل الارتسام هذا المقصود هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما
في الكم [illegible] لانها مجردة من المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان الثاني
[illegible] لا يستلزم كون الحواس الات والنفس هي المدرك فيرتسم الجزئيات في تلك الالات ويدركها
النفس بملاحظتها لما ارتسم في الاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحجم وتكون آفة
العضو [illegible] اختلال الالة دون المدرك [illegible] الادراك الى تلك الالات وان لم يكن مدركا حقيقة
وهذا القدر الذي لا يعتريه شبهة الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة ان لولا
اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بنوع مخصوص لما اختص بكونه آلة النوع من المدركات دون الاخر
ولم يكن هناك وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى العاملة التي عبر عنها فيما سبق
بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدرك فان القوى
تنقسم الى باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة فتسمى شوقية [illegible]
اما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي [illegible] الاعصاب تشنج
العضلات فتجذب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا او ترخيها اي ترخي الاعصاب [illegible]

[illegible] العضلات [illegible]

بعضلات ويسمى الاعصاب من مبادئها كما في البسيط وبسط البدن من القوى المنبثة في العضلات
من المبادي القريبة للحركة والمبدأ البعيد هو المقصود منها الشوق والارادة فهي اربع مباد مترتبة
مرتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتساق اليها ثانيا
ما يترتب عليها من نفع فيحصل فيها ميل ثالث الارادة فتنبعث اليها وايجادها فيحصل الحركة بمدد الاعصاب
وان هاهنا رابعا وقال بعضهم الشوق ما وجد فيمن ليس [illegible] مترددا ويساق واما الك
نبق للارادة فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان
المركبات التي لها نفس من النفس الانسانية اي بيان قواها ولذلك قال وقواها [illegible] الحقيق بها
[illegible] القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية تسمى القوة النظرية
والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للراي والمشورة في الامور الجزئية
ما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهما قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار العمل صح
يختص بها الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى هي للاحكام الكلية [illegible] وكانت ادراكية والثانية
للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلا او قبيحا [illegible] القوة مستمدة من
القوة النظرية لان استنتاج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التامل والقياس فلابد من [illegible] من
مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا العقل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي
ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منها راي [illegible] وكل جزئي يستعمل من الامور الحكمية
فان الواجبات والممتنعات لا تروي في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروي في [illegible]
[illegible] ولا اعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراي الجزئي تبع
حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوى العملية
الشوقية هيئات انفعالية منها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور
الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات
المختصة بالانسان فظهر ان النفس مالها من قواها كما انها [illegible] القسم الخامس من الاقسام الخمسة
التي سطرت ابتداء الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا تستبعد وروده والخامس
عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها تصعد الى الجو اجزاء مائية عليها
ومائية مختلطة وهي البخار وصعودها لتخلل والمائية والارضية وهي الدخان وصعوده خفيف
وليس يخرج الدخان كما [illegible] في الجسم الكثيف الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما تصعد البخار
والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين منهما تكون جميع الاثار العلوية [illegible]
اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وهي الهواء [illegible]
والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل
ذلك البخار بتصعيده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقد سحابا وكاثف

فهذا

فهذا سحابا [illegible] ثم انحرفت السحابة [illegible] او ما لم يكن البرد [illegible] وهو المطر [illegible]
[illegible] فان كان الجمود قبل الاجتماع [illegible] وان كان الجمود بعد الاجتماع [illegible]
كان [illegible] الحركة [illegible] اعضا [illegible]
[illegible] الطبقة الزمهريرية [illegible] فاما ان يكون
كثيرا او قليلا [illegible] ينعقد سحابا ماطرا كما حكى [illegible] البخار [illegible] صعد من
اسافل بعض الجبال [illegible] منعقدا [illegible] هو فوق
تلك القلة في الشمس [illegible] من اهل القرى التي كانت [illegible]
هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا [illegible] س
قليل البخار الذي لم يصل [illegible] الطبقة [illegible] الليل [illegible]
لا يحس بنزوله الا عند اجتماع شيء [illegible] فاما [illegible] وهو الطل او [illegible] وهو الصقيع
[illegible] السحاب من [illegible] الشديد [illegible]
[illegible] الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون [illegible] الا شاذا [illegible] الكثير من كائنات البخار
[illegible] من تكاثف الهواء واما الدخان فربما لطف السحاب وارتفع [illegible] بان صح
الى الطبقة الزمهريرية [illegible] متكاثف البخار ويصعد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيحركه
اما الى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعده او عند هبوطه لتكاثفه بالبرودة
الشديدة الواصلة اليه فيحدث من حركة اي خرق الدخان ومزقه للسحاب صعودا او هبوطا ومصاكته
اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف ودهني اذا وجد
قبل منها الحرارة والحركة [illegible] من الاجنحة [illegible] بحيث يشتعل بادنى
سبب مشتعل [illegible] لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل
فاللطيف ينطفي سريعا وهو البرق والشديد لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها
فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة
في الخرقة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد شاهد اهل التواريخ ان الصاعقة وقعت
[illegible] على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله ابن خفيف قدس سره [illegible] قنديلا فيها ولم تحرق شيئا منها
وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما تقع على الجبل فتدكه [illegible]
[illegible] صاعقة فسقط [illegible] منه [illegible] حرارتها [illegible]
الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اذا ارتفع [illegible] جدا فيحفظ الحار الى ان يصعد [illegible]
فيلاقي النار فيحترق الدخان كالشعلة التي تطفأ وتحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان
الواصل الى الشمعة الفوقانية ويصل النار الى دخانها وكذلك الدخان [illegible] الشمعة السفلانية فيشتعل
[illegible] النار [illegible] من الدخان لطيفا صار مشتعلا [illegible] فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل

كانه كوكب ينقض ويسمى الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار فيطلعها مامر من استعال
بل بقي الاحتراق ويدوم فيشتعل لا سيما اياما او شهورا او يكون على صورة ذوائب او ذنب او رمح
او حيوان له قرون كما النار اليه نسبوا ويسمى الذوائب والكواكب ذوات الاذناب ورد الوقوف وما
كان من السحاب غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار فعلقها لا يعلقها انما تحدث في الجو علامات سود او حمر
شاحت غلظ المادة وان كان غليظا ظهرت الحمرة وان كانت اغلظ ظهر السواد وقد يقف
الاوقات ذنوبا تحت كوكب فيدور مع الفلك معه مسامته اياه فيرى كانه للكوكب ذوابة و
ذنبا او يحتمل وانفذوا او اكثر من واحد من نوع الاقسام التي ذكرناها للادخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت
بالارض [illegible] ما عليها وتسمى الرياح [illegible] المباحث المرقومة لو ان الدخان كان باردا فان ترجع وحين يصاعد
حتى وصل الى حر النار من حيث البخار [illegible] الى اسفل [illegible] النار [illegible] كلا حما انزل
من السماء الى الارض ماذا وصلت الى الارض [illegible] الحادة بالكلية [illegible] منها وسيل وكر
سيل الرياح الظاهرة اذا وصع تحت الرياح المشتعل [illegible] الدخان من الاول الى الثاني [illegible]
اللهب الى [illegible] والهضا انقول ان الدخان [illegible] علو الوصول الى الكرة [illegible] فيتصل [illegible]
بطنها الى الارض او لا [illegible] تصعيد [illegible] لون النار [illegible] الفلك [illegible] ما وقع في بعض النسخ [illegible]
في الالات [illegible] على الاحاد الى طبعها عن معقول تحت الظاهر [illegible] وهذه كرة الهواء
المتحرك بحركة الفلك [illegible] على جهات مختلفة كما [illegible] على جهات شتى و على التقدير [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] وهو الريح فيل [illegible] في كلام ارسطو ان الريح [illegible] متحرك [illegible]
[illegible] قال الامام الرازي والاولى [illegible] ان [illegible] الهواء مادة الريح وموضوعها [illegible]
وصورتها موضع الجنس ولاكل الذي ذكرناه من حال الدخان في تولد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوجابه
كما يشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب [illegible] يحل الهواء [illegible]
مكانه [illegible] عظيم [illegible] فيتداع [illegible] ويداع [illegible] وكل [illegible] ايضا [illegible]
الهواء [illegible] تلك [illegible] الى [illegible] ولا تحدث رياح مختلفة الجهة
[illegible] تلك الرياح [illegible] الاوقات [illegible] كالمتلوي على نفسها و [illegible]
الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستدير على نفسها والاعصار [illegible]
[illegible] من الريح والمطر [illegible] اما [illegible] الريح في الاكثر [illegible] مادة السحاب [illegible]
[illegible] والمطر [illegible] بعضها [illegible] من الصعود [illegible]
[illegible] الريح بالعكس واما [illegible] المطر [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الرياح [illegible] السحاب [illegible] السحاب
الى [illegible] الكيف واما جهات الرياح [illegible] حقيقة في [illegible]
[illegible] الشرق والمغرب والشمال والجنوب والدبور وتسمى الرياح التي تهب منها بالقبول

والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب فيما بينها نكباء وايضا يقول هذا حدث في الهواء جسم
رطب رشيد صقيل كالمرايا [illegible] الاجزاء [illegible] ماوراءها من الانعكاس [illegible]
منها ان من تلك الاجزاء الواقفة على ذلك الوضع [illegible] لكنها لا [illegible] في كل الاجزاء ضوء
شكل فان الصقيل الذي ينعكس منه الشعاع الى البصر [illegible] الشمس ادراك الضوء لا اللون
دون الشكل والتخطيط كما في المراة الصغيرة وتلك الاجزاء [illegible] على [illegible]
فترى جميع تلك الاجزاء [illegible] الهالة واما [illegible]
وكل [illegible] الشعاع [illegible] السحاب الذي [illegible] هالة القمر [illegible]
على الاستقامة [illegible] في اجزائه [illegible] حاله ضوئه كالدرة [illegible]
واكثر ما [illegible] عدم [illegible] من جميع الجهات [illegible] الضوء وان [illegible] السحاب
حتى [illegible] على المطر [illegible] من جهة [illegible] على [illegible]
من تلك الجهة [illegible] هالة [illegible] الاخرى حدث [illegible] حالة
تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات [illegible]
انه [illegible] الشمس [illegible] الشمس [illegible] السحب الرقيقة و مع ذلك
[illegible] ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة [illegible]
[illegible] واما [illegible] هالة الشمس [illegible] الشمس [illegible] انه راى حول القمر هالة [illegible]
اللون لان السحاب كان غليظا [illegible] في اجزاء الضوء [illegible] للقوس [illegible] وكل [illegible]
ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاسطوانة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح
[illegible] اذا وجدت في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية وكان وراءها جسم كثيف
[illegible] سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق [illegible] على الشمس [illegible] تلك الاجزاء انعكس
شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم تؤدي الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء
الشمس ولون المراة وتختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في
الوانها [illegible] الوان ما وراءها من الجبال والالوان [illegible] منها الضوء من الاجرام الكثيفة
[illegible] بعض [illegible] علم [illegible] كعب [illegible] الفاضل [illegible]
[illegible] يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة و قوس قزح
[illegible] ما ذكرناه [illegible] الجمهور [illegible] المباحث المشرقية [illegible] بعضهم ان
[illegible] وحدوث امثال هذه الحوادث [illegible] ذوات [illegible]
[illegible] من قبيل الخيالات [illegible] من صورة [illegible]
ان الصورة الاولى [illegible] في [illegible] الثاني [illegible] بحسب [illegible]
[illegible] ذكره [illegible] ما ذكرناه فان [illegible] والمرض [illegible] الى اسباب [illegible]

انفصالات فلكية وما لا يحصى من نسبة اخرى لكن لعل الاولى هو ان الاسباب المتقاربة [illegible]
بان اسباب حدوث الحوادث في الجو تدل على حدوث [illegible] على الارض فلولا ان لها وجودات مستقلة
الى تلك الانفصالات [illegible] لم يستمر هذا الاستعداد [illegible] نقول ما السبب الحقيقي في الارض
يوجب الحال من [illegible] الكثير [illegible] الارض ما [illegible]
ومنه العيون السائلة [illegible] الجاري [illegible] كان [illegible] يجذب الى [illegible]
انشقاق [illegible] الى [illegible] الارض [illegible]
[illegible] بلا [illegible] كل [illegible]
الامام [illegible] وما العيون [illegible] يحدث من [illegible] من [illegible] الى وجه الارض
ولكن لم [illegible] من كل [illegible] الكلام [illegible]
من [illegible] ان العلل [illegible] الاخرى [illegible]
[illegible] العيون [illegible]
الارض [illegible] الارض [illegible]
سيلان [illegible] العيون [illegible]
ان [illegible] والعيون [illegible] الى الطاهر [illegible]
عن [illegible] فوت [illegible] الى [illegible] في ان [illegible]
من [illegible] عمق الارض اذا [illegible] او من هواء البخار [illegible]
كان [illegible] العيون والقنوات [illegible]
وانما نقول [illegible] والدخان [illegible] في الارض [illegible] الخروج منها [illegible]
[illegible] ومنه يكون الزلازل واذا كان [illegible] او كان [illegible]
لم يكن زلزلة ولا كل [illegible] الزلازل [illegible] الرخو واذا كثرت الآبار والقني [illegible]
زلزلتها [illegible] البخار والدخان [illegible] الى [illegible]
الحركة [illegible] للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض [illegible]
اصوات [illegible] ان وقع هذا الشق في بلد جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع [illegible]
[illegible] الارض في تلك [illegible] وقليلا ما تزلزل الارض [illegible]
[illegible] الارض [illegible] في [illegible] الكبريت [illegible]
الرطب [illegible] في طبيعة الارض وربما [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] بالليل في ذلك الموضع [illegible]
[illegible] في [illegible] او في المرصد الاول [illegible]
كما [illegible] الكلام [illegible] في الاجسام بالصور التي

استعداد [illegible] اختلاف [illegible] اختلاف [illegible]
صور [illegible] الكل [illegible] في الاجسام العنصرية واستدلوا
[illegible] حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون [illegible] الاجسام [illegible]
الى [illegible] من الجواهر [illegible] الاختلاف [illegible]
لا اختلاف للاجسام [illegible] من الاعراض [illegible]
[illegible] في الحقيقة [illegible] بالامور الخارجة [illegible] عليه
[illegible] الاجسام [illegible] الاعراض [illegible] الاجسام [illegible]
بالحقيقة [illegible] الاجسام [illegible] الحقيقة [illegible]
الاول [illegible] المرصد [illegible] الجواهر [illegible] الاعراض [illegible]
حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متماثلة [illegible] ويكون [illegible] عليه
من [illegible] في الحقيقة [illegible] بالامور الخارجة [illegible] المرصد الثاني في [illegible]
الاجسام [illegible] المقصد الاول في ان الاجسام محدثة [illegible]
الكلام [illegible] ان [illegible] ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها [illegible]
بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس [illegible] اجسام [illegible] ثم اما ان [illegible]
[illegible] او لا نقول بل [illegible]
محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس الثاني قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من [illegible]
الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام [illegible]
فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
[illegible] والاشكال [illegible] الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة [illegible]
ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها [illegible]
والوضع [illegible] لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا [illegible]
واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية [illegible] لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية
التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود [illegible]
[illegible] ازلا وابدا وبصورها النوعية [illegible] لان [illegible] لا تجوز خلوها عن صورها النوعية
[illegible] بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن من الصور [illegible] دون [illegible]
[illegible] مستمر الوجود [illegible] الصور الشخصية [illegible] الجسمية والنوعية
والاعراض [illegible] محدثة ولا اشتباه في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية [illegible]
[illegible] النار [illegible] متعاقبة افراده الشخصية [illegible]

الكون والفساد وبها اسبابه ابتداعيه في استمرار كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في
ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم
ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف
في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثالس الملطي ان الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكان قد اخذ مذهبه من الكتب الالهية
من التورية ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم ثار منها بخار
وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من الزبد الارض ومن الدخان
السماء فقيل الارض وحصل الهواء في اللطيف وقيل النار وحصل الماء في الكثيف وقيل
الجماد وحصل العالم بعضها باللطيف وبعضها بالكثيف وقيل الخليط من كل شيء جسم وجو
وغير ذلك ما دام اصح من حس يتهلك لو افراد محسوس ظن انه ما حدث ثم لم تحدث اما حدث الكون
التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في سبع الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال
انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقال الثنوية من المجوس النور والظلمة انهما قديمان وتكون
العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى
ولما عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها يحصل من اختلاطهما انواع الكونيات
وتعلقه العشق بالعاشق معنى اللصوق والولوع والاه هو مستعد سعيد وقيل هي الوحدة
يا نها تكررت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا
واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد تعالى الله تعالى عن
الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها
وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فهذه من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى
بادي الرأي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور عاقل التردد
وتوقف فيه بل لا بد ان يقطع ببطلانه وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال في مرضه الذي
توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة
هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك جبرا ارادوا من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف
اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ثلثة الاول
وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاتها فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة
لان العلم بما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيجيء عليك واما المقدمة الاولى
فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما سيأتي الى ما عرف به ان الاجسام لا
تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعها من الاعراض والاظهر ان يقال كما هي المقصد

مرهم

السادس

السادس من حدوثها لم يستلزم ذلك ولا يوجد الا في الاجسام دون الاعراض مثلها لان كل جوهر لا بد ان يكون متحيزا
في حيز معين فيكون بالعرض وذلك لان تعلقها بحيز لا حاجة اما متوسطا بالاعراض حاصل ماله الجواهر
الفردة التي ما يثبت الاجسام منها ام لا فالاعراض حادثة لان الحادث لا بد وان يكون كذلك ولا يكون كذلك
الحدوث بانها ان كان كذلك اذ كان من هذه جسم لا تكون الا بالاعراض وهكذا ان الاعراض ما كان
[illegible] على ما ذكره من الثاني وكان اولى [illegible] بالحادث من الوجوه الى
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ما لم يخل عن الحوادث اما الاول ان الجسم لا يخلو عنهما
لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون في حيز
اخر فهو متحرك لان الحركة هي الكون الثاني في المكان الثاني وان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك
كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ذلك منقوض بالجسم في ان حدوثه
حدوثه لانه حينئذ ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان في المكان
الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فبدل على انه لا يخلو عن الحركة والسكون
لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريقة المناقضة كان منعا لا يضر
المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم واما ثانيا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي
المسبوقة بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لانها عبارة عن الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول
هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون مسبوقا بالكون الاول وماهية الازلية عدم
المسبوقية بالغير فبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني الماهية
لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات فاذا تأملنا لا شك
ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد في الازل لان كل جزء منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد
الا متعاقبة ولا يوجد ما هيتها المتعاقبة في الازل مما جبلها حادثة كما مر الثالث
كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فمجموع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل ولو لم يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها بعد الفرض عليه
بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد شيء منها
جامع عدمه للزوم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا ابتداء لها ولا يوجب
ذلك وجود اوانا وما ابتداء ولا ملبس بغرض شيء من اجزاء الازل الا ويقع فيه
شيء من تلك العدمات التي لا ابتداء لها موجود من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انتهاء في جانب الماضي
فاذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور لان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها ثم بذكرها لبيان ان حدوث الحركة
وجوه اخر ما جاء الاذكرنا واما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل
ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه

شيء منها مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بالغير وان لم يكن مسبوقا بالغير كان ذلك اول الحركات
فلزم ... وهو المطلوب ... الثاني ... حركات ... ادا كانت حادثة كانت ...
... واما ... الثالث واعلم ان ... الى ... موضوع ...
ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا ... كل جزء منها ... من الازل
... ما صورناه ... الحركة ... وان كان كل واحد من احاد ... حادثا ... قالوا
وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي ... لا ... حدوثه ولا كون الحادث
... ابطال ... تسلسل الحوادث المتعاقبة ...
ان يقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية ... لا يخلو عن حوادث ... كان حادثا والا لزم قدم
الحادث ... الحوادث ... الرابع ... حدوث الحركة ... تعاقب
... ابطال التسلسل ...
لو تسلسلت الحركات متعاقبة لا ... الى ... حركة ...
[illegible]

واحد ... الوصف ... الحركات ...
[illegible]

فان وجد لكون غير مسبوق باخر اى بكون اخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا
للجسم القديم فى الازل فيكون قديما والا اى وان لم توجد لكون غير مسبوق باخر لزم القسم الثانى
لان كل كون لما كان مسبوقا بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ بنا على ذلك
المعقول الذى هو فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانه خلاف القسم الثانى
لا حاجة الى هذا البيان لانه اذا لم توجد لكون غير مسبوق باخر كان كل كون مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية
انما الحاجة الى البيان هو القسم الاول اما بطلان ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بغيره لكون مستمرا ازلا
والا لزم خلو الجسم عن الكون ثم لو قيل ان وجد لكون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل
كل كون كون اخر اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لا ينتظم الكلام واما بطلان الثانى
فانما القسم الاول فهو عدم الكون محال لما مر من حدوث الكون واما القسم الثانى فهو لما عرف ان الاكوان
الى ما لا نهاية له قد تبطل بالتطبيق وطريقة التضايف وغير ذلك من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان فى هذا المسلك
طرحا لمقدمات كثيرة كانت فى المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ اختلف فيه مذهب الحكماء
انه انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجودها مع كونها ازلية
فان الكون الذى ذكر فى هذا المسلك لا شك فى انه وجودى بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون فان قائلا ان يقول هو فى الازل لا متحرك ولا ساكن لان كل منهما يقتضى المسبوقية بالغير فلا يجامع
الازلية اذ يشترط فيهما فى الازل من سقوط قولهم السابقة والمسبوقة فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها
بالوهم وفى الخارج سوى ان الحركة كون واحد مستمر من المبدا الى المنتهى كما مر من ان الحركة بمعنى التوسط لا وجود
لها فى الخارج بل هى وجود به وعلى الامر المستمر الموجود الذى للانقسام له فى ما في الحركة وهو الذى بطل فى كونه
قديم لا المعنى الاول واما المسلك الثالث للامام الرازى ذكره فى المحصل ونسبه الامدى الى بعض
المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمقدمات التى كانت فيه باقية ههنا لا حاجة
سوى قليل منها كما لا يخفى وتوجيهه انه لو وجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا او ساكنا والثانى باطل بقسميه
ذات الموجودات لما قررنا في المسلكين السابقين فلا يشتغل به ههنا المسلك الرابع
وانما كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل ذلك مشترك فى ماهيته
امور متعددة وسيأتى فى الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له فى حقيقته وغير مركب
فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجود فلا موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو يستلزم
ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازى استناد القديم الى السبب الموجب
كما لم يجوزوا استناده الى المختار وقد نبهناك على ما فيه فتذكر المسلك الخامس ان الاجسام تحتاج
الى الفاعل المختار كما سيأتى فى الصفات ان صفاته تعالى مكونة الاجسام حادثة لما مر ان القديم لا يستند
الى المختار وهذان الوجهان اى الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات
وصفاتها على خلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها وتحتاج فى تعميمهما الى ابطال المجردات

الم يوجد للمسلك الثالث لانه جعله فرعا للاول لبقاء المقدمات واما السادس فهو ففى حكم الاولين
بلا اشتباه المسلك السادس الجسم لا يقوم به الحادث وهو ضرورى لا يشك احد فى حدوث
الحركات المعاقبة والاعراض الحادثة كالاصوات والالوان والاشكال وغيرها
ولا شىء من القديم كذلك لما سيجى فى الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
وخير الجسم على القدم فى الازل وسيأتى ذكره بقدم المادة ان كان المادة
قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل
الى لزوم التسلسل فى المواد وانها الى المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لا تقوم
بلا وجود الجسم فيكون حادثا بالزمان لما عرفت والجواب ان تركب الجسم من المادة والصورة
سلمنا ذلك لكن كون المادة قديمة لانه انما يكون قديمة ان لو وجب احتياج الاستعداد الموجب
الى وجوب الحوادث كما سلف وانه فرع الاختيار بالذات وسقط ما اثبت قلنا ان ابطلنا ذلك
فى الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ويبدى ضعف دليل الشبهة الثانية
التى يتمسك بها الامام الرازى على العلة الموجبة ان تقدم الزمان للعلم لان الا كان عدمه قبل وجوده
قبلية لا تجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين فرض
معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هى مقداره قديمة فكذا الجسم الذى هو
محل الحركة والجواب منع ان تقدم العدم زمانى اى لا نم صدق التقدم الزمانى فانه وقع موضع الكلام
وهو غير مسلم وان سلم تحققه فى الجملة فليس تقدم عدمه على وجوده بالزمان حتى يستلزم
اجتماع المتقدم بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعنى التقدم الذاتى
عليها فلا محذور الشبهة الثالثة وهى العمدة فى اثبات مطلبهم وماخوذ من العلة
المؤثرة ان يقال فاعل الفاعل للعالم اى تأثيره فيه وايجاده اياه قديم ويلزم منه قدم العالم
بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقف على شرط حادث يخصص ذلك
الوقت والا اى وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك
الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك
الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث
ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة واذا كان فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتحقق
تاثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى
الشبهة فيقال جميع ما لا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه والا لم
يحصل لكان حصوله بعد ذلك ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو
خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر
الذى هو العالم ايضا كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا

قطعا فيبطل الكلام انه نقول ان لم يتوقف هذا الحادث الى مادة لزم استغنا الحادث [illegible]
عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في المادة حاصلا في الازل فيلزم
قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات
[illegible] وقد ذكر في المواقف [illegible] والاولى [illegible] على وجه في الازل [illegible] الحادث
اليومي [illegible] في وجوده فنقول ان احتاج الفاعل القديم في هذا الحادث فلا [illegible] لو كانت
حادثة لتوقف على شرط حادث [illegible] بلا مرجح [illegible] الكلام في هذا الشرط الحادث [illegible]
فيتسلسل الحوادث المترتبة الى لا نهاية له [illegible] فيلزم [illegible] الحادث اليومي قديما لا يقال انه
[illegible] الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها
مسبوق باخر لا الى نهاية [illegible] جائز [illegible] في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول
[illegible] من صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الاول [illegible] النقض [illegible]
[illegible] وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة [illegible] على [illegible] نقول [illegible] جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم من المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية عندكم [illegible] وذلك
ان تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في المادة [illegible] الاستعداد [illegible] تلك الشروط عليها
لقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما يستعد
له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث
العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة
[illegible] يكون تصورات متعاقبة لا مجردة عن المادة [illegible] كل سابق منها شرط للاحق [illegible]
فما لا يزال الى ما لا يتناهى اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم [illegible] في [illegible] الاستدلال [illegible]
على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون [illegible] رجوعا الى الطريقة
الاولى وقد اوجبنا عنها الوجه الثاني [illegible] ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الاخر
انما هو بمحض الارادة ولا حاجة فيه الى [illegible] ذلك الترجيح الى داع مرجح [illegible] كما تقدم [illegible]
طريق الهارب من السبع [illegible] العطشان فنقول الفاعلية حادثة بحدوث الارادة المتعلقة بالمقدور
[illegible] الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى [illegible] حادث فيلزم التسلسل ويجاب انا نجوز ترتب الارادات
[illegible] تعلقات ارادة واحدة [illegible] لا يتناهى [illegible] بجواز حدوث تعلقها [illegible] معين
بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا [illegible] والتشبث في ازال الالزام [illegible]
[illegible] الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها وانه لم يزل
لا انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن [illegible] البديهيات [illegible]

والكفار

والاستحالة المستحيلات وكذلك [illegible] البارئ فيه اي وكذا الامكان [illegible] في العالم لا اول له
ولا يلزم [illegible] المذكورة حينئذ [illegible] امكان وجود العالم في الازل [illegible] ومن يطلق [illegible]
الى الازل السابقين على امتناع وجوده [illegible] انما [illegible] الامكان وجعلناه ضروريا اذ لا نقول [illegible] الجود [illegible]
الوجود [illegible] لا [illegible] بالجواد المطلق الكامل [illegible] جواد [illegible] والالزم تعطيله [illegible]
[illegible] التعطيل [illegible] البرهانات [illegible]
الا انه لم [illegible] الاستحالة [illegible] شرط الحدوث
وقد عرفت [illegible] الحادث [illegible] شرط الحدوث
[illegible] الامكان [illegible] العالم [illegible]
[illegible] قال لا يجوز [illegible] بالقدم [illegible] حدوث [illegible] القديم لا يجوز
[illegible] كانت
[illegible] والعدم [illegible] قبل الوجود [illegible] والاختلاف فيهما [illegible]
[illegible] بعضهم [illegible] الدال على [illegible]
[illegible] فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] مع الاجسام فقالوا لو عدم [illegible]
[illegible] والظن باطل [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] المقصد الثالث الاجسام [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] هذا النقل [illegible] بالاجسام الا
[illegible] النظام [illegible] اصحابنا اي ومن الاشاعرة من ادعى [illegible] الضرورة
[illegible] قال الامدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال والاشجار والارض
والسموات هو عين ما نشاهد اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من [illegible] وان
[illegible] الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال [illegible] اي جزمنا ببقائها ضروري [illegible]
[illegible] باستمرار الاجسام ولا تصلح [illegible] والوثوق [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاشاعرة [illegible] امثال [illegible]
واحوالها [illegible] الاجسام دون الاعراض [illegible] اي لا نقول [illegible] الجزم
[illegible] البقاء [illegible] بالضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والفرق بين البديهي [illegible]
[illegible] بل هو ما يجزم به مجرد العقل [illegible] فان ذلك هو معنى البديهي
[illegible] ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لا [illegible] الموت والحياة اي لم يمكن ان يقال
[illegible] او حيوة [illegible] وعلى ذلك التقدير فالجسم [illegible]
[illegible] ولا [illegible] والبرد والسواد والبياض [illegible] اي لم
يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة [illegible] والكل باطل بالضرورة العقلية [illegible]
[illegible] بالدليل الذي ذكرناه [illegible] الاعراض اي في امتناع [illegible] و[illegible] باطل
[illegible] النظام والكرامية وغيرهم [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] النظام في الاجسام [illegible] قال الامدي [illegible] الجواهر
من الاعراض حتى ان [illegible] الاعراض [illegible] الاجسام [illegible] الاختلاف في بعض الجواهر
كالماء والنار بالضرورة [illegible] الحرارة والبرودة كذلك [illegible] الزم

جسام

الواحد انها لا تنقص اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا يجب ذلك في الاعراض دون الا
واما فرقوا بينهما بان الاعراض [illegible] الشرط [illegible] بالجواهر [illegible] و
[illegible] ان [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] الشرط لان شرطها [illegible] الامتناع
بل لا يكون [illegible] الجواهر [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاشاعرة [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] المقصد
الرابع [illegible]
وهذا الامتناع [illegible]
[illegible]
[illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ان ينفصل عنا [illegible] العقل [illegible]
[illegible] التناسل واما النظام [illegible]
[illegible]
[illegible]
المقصد الخامس [illegible] الجوهر [illegible] لا يجوز ان يكون جوهر [illegible] في حال [illegible]
والحركة [illegible] فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا [illegible] وقال
بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا
فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة [illegible]
تصور المطلوب في الذهن تصورا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب [illegible]
نعم [illegible] باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى [illegible] باعتبار
امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت [illegible] من المتكلمين [illegible] القاضي [illegible]
فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر [illegible]
[illegible] وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في اطلاق الضدين على ما
يشاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان الحكماء [illegible] في الصور النوعية كالنارية والمائية [illegible]
[illegible] بعضهم [illegible] وقال [illegible] وهو ايضا بحث لفظي [illegible] اشتراط توارد الضدين على موضوع
[illegible] شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لها وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع
[illegible] ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس [illegible]
[illegible] عن العرض [illegible] المتكلمون من الاشاعرة [illegible] وقالوا كل عرض [illegible] ان يوجد [illegible] في
الجسم [illegible] في الاول وقالوا ان الجواهر [illegible] عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها
فيما لا يزال [illegible] بان الاجسام [illegible] العرض [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible] فقالوا يجوز [illegible] عن جميع الاعراض والمعتزلة [illegible]
[illegible] الالوان [illegible] المتكلمين اي الاشاعرة [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] الاعراض [illegible]

لم يكن ذلك الحيز شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل كان حيزا مطلقا غير مخصوص [illegible] والمطلق
لا وجود له [illegible] انما الوجود في الخارج [illegible] ان
[illegible] بعض الاعراض [illegible] الاعراض [illegible] في
امتناع الخلو [illegible] المتكلمين [illegible] الاجسام [illegible] امتناع خلوها عن
الاعراض [illegible] الجسم [illegible] امتناع الخلو
امتناع خلوه [illegible] وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض [illegible] وهذا الاحتجاج لا
[illegible] عرض [illegible] الحركة والسكون [illegible] الالوان والطعوم [illegible]
[illegible]
[illegible] البعض [illegible] ضعيف [illegible]
[illegible] الاحتجاج المذكور [illegible] الخلو عن الالوان [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف [illegible] من الله [illegible] المثل او الضد [illegible]
وامتناع زوال العرض [illegible] المعتزلة [illegible]
الفارق واما كان اضعف من التمثيل بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب [illegible] امتناع الخلو
[illegible] الثاني انه لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الباري مضطرا الى احداث العرض
عند احداث الجوهر واستحال الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع ٤
وجود العلم دون الحياة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري
[illegible] ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث
الامور الموقوفة عليها فما هو عذركم فيه فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث
لا يجري [illegible] النظر والعلم المستفاد منه [illegible] ولذا [illegible] ما ذكره الآمدي من لزوم العلم
بالمنظور فيه [illegible] الوجه الثالث [illegible] معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما
به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات و
الممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى
فان انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على قولكم امتناع الخلو عن العرض وضده ان تقوموا بانا كل علم انتفى عنه
[illegible] علوم [illegible] صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه محال لما
عرفت والجواب ان الممتنع عند العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض
بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يجوز كل معلوم انما يعلم بعلم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا
لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق
لا امرا موجودا واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعلقة وان كانت مختلفة لا متماثلة
اي بان هذه العلوم [illegible] التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور الزم الاستاذ
على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم [illegible]
[illegible] فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك بان المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا
يعقل الا عددا متناهيا لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يعقل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير
خلوه من علوم التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما كان المحل قابلا له
قال الآمدي وهذا احسن من جواب الاستاذ وقال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما

يسع وجوه منها لكنه لم يثبت والجواب عنه ان اللازم في الصافي العلا تصطات عن جسناهيه يجى سيسل البذل وليس
يستحيل ان الفاصل المعتبرة كل وقت مع انه قد لا تحن الا قواه ب مساواة قطعا والمات العقلي النافلة ان قد يكون قطعا
ما ليس من العلوم التي الاشياء صغر عام موصف واحد فيصار له بجميع تلك العلوم المستفيد فرد الحقيقي النافي
مثل ذلك بالثبوت والتبوم بان ما اطول لجميع العلوم في الافلاك والادوار كل جسمان اتصال الصافي قطع
والحمه على العلوم لفاصلة الوحدة الثالث انه لو لم لما خالي عن اللون الخصوص كالسواد وشبهه
وعرض ايضا اذ لا لون له اصلا ولذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مر ان الاشارة اليه والحركات التي عدم
اللون كما تقول انه لا لون له اصلا اذ لو كان الشفيف والزام ان الشفيف الناس لو الوا ولمه او نوره دي شوشند
ل اللون المطلق لا عدد لمنه منهم اي من المتكلمين من قال فصول الاعراض الماثة التي هي مثل المعين الاول
فانه لا فصول المعين وجد المقول واذا عدم عدم والمراد عليه المراد وفصل لا دور ان كل شيء من الحرفين
استناد احدهما الى الاخر وتاتي العكس ولحق التوقف لان كل واحد من المرفضين ممكن ولا قاطع من شيء منها
د المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت الابعاد في ضمن الاجسام
ع المفارقة للمادة المحسمة او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان قال بالخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على
بطلان الخلاء المعتبر فانهم ذهبوا الى ان غير متناهية وانما قلنا تناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو
من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه وخطا اخر مسامتا له بحيث يوازيه ويصير الاول
بكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المسامتي بحركة مع ثباتها حد طرفيه الذي هو جانب المبدا
من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط العير المسامتي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول
المسامتة بتلك الحركة معلوم بالضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها
اول اذ كل حادث كذلك ومن اي مسامتة انه نقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير
المسامتي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه اي ادامن نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة
مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل
بزاوية مستقيمة الخطين عند طرف الثابت من الخط المسامتي فاخذ الخطين هو هذا المسامتي مفروضا على
وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة وكان مثال حطا لغير كان منطبقا عليه
فزال بحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله وتزداد انفتاحه بان نفرض الخط المسامتي خارجا من مركز كرة والى
الغير المسامتي لم تفرض حركة حتى تصير مسامتا فحدثت عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل
القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين
يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا
م وهكذا الى لا نهاية له على ان الزاوية السطحية اما كم او كيفية حالة في سارية في جميعه واحد ما كان يكون قابلة للانقسام
الى المقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول
نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية مستقيمة الخطين ولا
شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة قطعا و
تلك المسامتة مع نقطة فوق تلك بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد مسامتة
ما هو اول تلك النقط وقد يقرر ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق ففي الجزء
الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا فقال المص لحصر اي لخص هذا الوجه انه لو وجد بعد
غير متناه لا مكن الفرض اي الفرض المذكور واللازم باطل لانه يستلزم انها لاتساع المسامتة اولا وجود نقطة هي
اول نقطة المسامتة اذ مع ذلك الفرض ان تقع المسامتة وهو احد الفرضين او لا ان يقع فيجب ان توجد اول نقطة المسامتة

ومواليه م الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها ما مر الا تتناهي
الصافي واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة مسلم ووجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا
قاله
يخفى وجهه من فرض الخط المسامتي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فلا يرد ان نقطة هي اخر نقطة المسامتة
لانها كانت ثم زالت فيكون لها اخر لكنه باطل لما مر برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض
اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط اخر مساو له يكون موازيا له وليس مسامتا
له ثم يحركه بانا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد ممكنا واجتماعها محالا
كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين
ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهي او يكون كل منهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه
دعوى الضرورة اي نحن نعلم بديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير
لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا ونفس الامر لمكن مثال هذه الامور بسيطا والمحال من الخصوصيات
وض لزوم محال ولما لزم على ان المحال هو اللاتناهي وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفرض
ا الهندسية مثل اطول خط على خط ووصل خط من خط وادارة دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد
طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنع الامكان ومنه ما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما
نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول نقطة المسامتة
بعين ما ذكرتم في بطلان الثاني اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك خط الكرة ما دام
وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة
منقسمتين فلا يوجد مسامتة ما هي اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها في
الجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون ببعض من النقطة
اي حدوث المسامتة معها في ذلك الاول من اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفس الامر على عدم جواز
خوارانه يكون الملزوم ايضا ممتنعا اي فرض لو ذلك على ذلك اي لما تم الا في نفس ان تتناهيه التي استثنى نقيض التالي
واستدل عليه والدالشاد نقول وان جاز في كل قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي وقد يحات ايضا بانا
نستدل كذلك لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المسامتي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة
المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطل اعتراضكم بالكلية لكن يبقى منها
بحث وهو انا لا نم ان المسامتة بعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا
كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنها منقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه
لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى جميعها والحركة
نصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان
ما بالفعل وقد دفع بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من
العقل كما في الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المسامتي
لا يتعين فيه نقطة ولا يحل والخط المسامتي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون
لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم م
لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة حتى الوهم بانه ان يقول لا امتناع حال الموازاة بل لا بد
لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة ولا ان نفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات
المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة

اجزى فلا يتعين نقطة او لا يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو تحرك الجرم الكائن الى الاول
زمان لو تحركه فيه وح فلا بد ان يتعين ابتداء له او لمسافة فيها جزء او انه في الوهم لكنه محال لانه لا يقال المسافة ابدا فلا
بد لها من نقطة غير مسبوقة بالجزء في الوهم لانا نقول مسافة المتحرك [illegible] واما المسافة المذكورة اعني مسافة
الخط المتقطع المحيط فلا يتصور وجودها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس مثال مسافة الا وهي مسبوقة في الوهم
باجزاء الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة وعكس ان يقال يحترز عن ابدا وفي ذلك المعروض في الخارج فلا بد
ان يتعين فيه نقطة مبدأ او نقطة المسافة [illegible] مثال من [illegible] غير مسبوقة بالجزء [illegible] وجود مسافات
غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسافة [illegible] النقط ولو كان [illegible] ذلك الدفع
على هذا المعنى بان تحمل تعين النقط في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقديره وفرع المعروض فيندفع
النظر عنه وقال بعض الفضلاء المتأخرين وهو صاحب [illegible] هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على
عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط يفرض في العالم المتناهي الموجود هو محور العالم [illegible] صاحبها
نوازيه ثم يتحرك حتى يسامت على طرفه والمسامتة مع النقط التي فوق خارج العالم قبل المسامتة [illegible]
فيلزم ان يكون ثمة نقط لا نهاية لها وهو غير متناه [illegible] تلك النقط وهذا الذي ذكره [illegible]
كنف والمسافة مع نقط لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك
ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاة النقط [illegible] والوهم الذي لا يساعده العقل [illegible] وتحقيق اللازم
ما ذكره نقط موهومة [illegible] خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون
الموهومة [illegible] الوجه الثاني [illegible] الاول في انه فرض [illegible] المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة
وعدم الملاقاة [illegible] نقط التقاطع [illegible] زيادة [illegible] ان يفرض خطين غير
متناهيين متقاطعين ثم [illegible] الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر
ولا يتصور ذلك الا بانقطاع [illegible] ويلزم الخلف [illegible] وقد ذكره صاحب التلويحات
واشتهر ببرهان التخلص [illegible] اذا فرض كرة خرج من مركزها خط [illegible] مقاطع للاخر غير متناه ايضا
تحركت الكرة فعند تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم [illegible] وبرهان
الموازاة [illegible] احد الخطين [illegible] المسامتة والموازاة والتخلص
راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض نقطة [illegible] خطين [illegible] متساوي [illegible]
يكون البعد بينهما بعد [illegible] ذراعا وبعدها [illegible] ذراعين [illegible] دما
ولو لم يكن [illegible] تساوي الاضلاع [illegible] احصر واظهر ومحصوله ان يخرج [illegible] 2
بينهما [illegible]
بين حاصرين والمحصور بين حاصرين [illegible] وهذا البرهان [illegible]
سمينا البرهان السلمي [illegible] المطارحات [illegible]
التخلص [illegible] الخطين [illegible] البهائية السلمي
الذي اورده [illegible] واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم
تناهي الابعاد من جميع الجهات [illegible] واحدة [illegible]
الانفراج [illegible]
ذلك [illegible] الوجه الرابع وهو
البرهان السلمي على الاطلاق [illegible]
واحد [illegible]

اذا كان الامتداد ذراعا او نقص [illegible] الانفراج [illegible]
[illegible]
[illegible] الانفراج
[illegible] الانفراج
[illegible] الانفراج
الاول [illegible] الثالث والرابع
[illegible]
[illegible]
[illegible] الانفراج
الا انفراج هذا [illegible] المسامتين المذكورين [illegible]
[illegible] البرهان [illegible]
[illegible] الوجه الخامس [illegible]
الدائرة [illegible] اقسام متساوية [illegible] ولا محيط دائرة [illegible]
تصل بين النقط [illegible] بخطوط متقاطعة على مركزه [illegible] اقسام [illegible] متساوية
بخط [illegible] ثم يخرج الاضلاع [illegible] حتى [illegible] الابعاد كلها
في طولها وعرضها [illegible] العالم [illegible] اقسام ثم [illegible] في كل قسم فنقول هو
[illegible] غير متناه [illegible] بين حاصرين [illegible] الضلعان [illegible]
[illegible] الكل [illegible] الذي هو احد الاقسام [illegible]
وهذا البرهان المسمى بالترسي [illegible] والتوضيح للبرهان الذي هو [illegible] كل قسم
من الستة [illegible] متساوي الاضلاع [illegible] على ضلعي كل قسم [illegible]
البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا [illegible] الضلعين [illegible]
[illegible] الزاوية التي عند المركز [illegible] اذ المحيط [illegible] اربع قوائم وقد قسمت [illegible]
[illegible] زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين [illegible] لانهما متساويتان
[illegible] واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج
بين كل ضلعين بقدر امتداد [illegible] البرهان [illegible] وتوضيح
[illegible] خطين من نقطة بحيث [illegible] على قدر امتداد [illegible]
[illegible] نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان [illegible]
[illegible] دائرة [illegible] امكان [illegible] اقسام ستة متساوية
[illegible] الزوايا المركزية وكون كل واحد [illegible] مساواة
البعد فيما بين الخطين لامتداد [illegible] الوجوه [illegible] الثالث والرابع
والخامس كما لا يخفى [illegible] واحد [illegible] السادس المطلق الدال
على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه [illegible] ان نعرض من نقطة [illegible]
[illegible] من نقطة [illegible] آخر [illegible] الخطين [illegible]
[illegible] او [illegible] ولا تكونان غير متناهيين
كما [illegible] في تناهي القوى الجسمانية الوجه السابع

ما يعرض [illegible] تعالى [illegible] ومنتقل الى
نقطة [illegible] النقطتين [illegible] ولا فلان كان المستحق كان
[illegible] الحالة الاخرى [illegible] حتى النقطة الاخرى وكذلك الحالة الاولى [illegible]
[illegible] وان لم يكن [illegible] كان [illegible]
[illegible] التطبيق فلا [illegible] الوجوه الستة
[illegible]
[illegible] ان ما وراء العالم [illegible] فان ما في [illegible]
[illegible] العالم [illegible] ضرورة الاخرى [illegible] العقل [illegible]
[illegible] المشروط [illegible] والكثير [illegible]
[illegible] موجود [illegible] سواء كان [illegible] او مجردا والجواب [illegible]
[illegible] ما وراء العالم [illegible] الذى ذكرتموه وهو محض [illegible]
[illegible] انه اى ما وراء العالم [illegible] ما يوازى [illegible] العالم اقل مما يوازى نصفه وكل [illegible]
فهو موجود [illegible] والجواب ان [illegible] الذى [illegible] وهو باطل [illegible]
[illegible] العالم فان [illegible] ما وراءه [illegible] موجودا لاستحالة [illegible]
العدم الصرف [illegible] اقل مما [illegible] وان لم يكن [illegible]
[illegible] وعلى التقدير [illegible] مجردا [illegible] والجواب [illegible] انه لو لم يكن [illegible]
[illegible] جسم [illegible] الجواز ان يكون ذلك لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو العنصر الذى يمكن [illegible]
[illegible] للجسم [illegible] عقلا [illegible] وحدث [illegible]
عن [illegible] والجواب ان الكلية وان لم يمنع من وقوع [illegible]
الوجود اى وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم [illegible] فيها بل يجوز ان يكون
الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع [illegible]
[illegible] افراده فلا يوجد له افراده غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلي [illegible]
تناهى افراد الجسم [illegible] السابقة المقصد الثامن [illegible] المتكلمون وجود عالم
اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد
او ليس الذى خلق السموات والارض الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم [illegible]
يحيطه سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في جانب من المحدد
وكان [illegible] في جهة منه فيكون للجهة قد تحدد قبله [illegible] فيها [illegible] هو الواقع
هذا خلف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد لكنه لم [illegible]
تحدد جميع الجهات به فلا و لم لا يجوز ان يكون [illegible] جهة [illegible] لم يتحدد [illegible]
بل [illegible] وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات المحددة في [illegible] لم [illegible]
[illegible] لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متماسين او لا وذلك لان هذا العالم كرى
فان كان الاخر كذلك ايضا [illegible] الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا
او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا [illegible]
والجواب [illegible] الخلاء [illegible] ان يكون [illegible] لم لا يجوز ان [illegible]
[illegible] فلا [illegible] مركوز في [illegible]

عظيم [illegible] او يزيد عليها [illegible] الكرة [illegible]
[illegible] عظيم من [illegible] من الافلاك والعناصر [illegible]
[illegible] عظيم [illegible] من الافلاك [illegible] والعناصر [illegible]
[illegible] عناصر
[illegible] عالم [illegible]
[illegible]
والجواب [illegible] والصورة [illegible]
وان كان [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] التماثل [illegible] لم يجز ان يكون [illegible]
ولا نم ان القسر لا يكون دائما [illegible] المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة [illegible]
[illegible] بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول
في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة [illegible] لان حركات الافلاك ارادية [illegible]
[illegible] اما الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية [illegible]
ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية
فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدورى [illegible]
الطبع [illegible] لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا
بالطبع [illegible] وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون [illegible]
ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع [illegible]
واجيب بان يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال [illegible] ورد [illegible] بان كل وضع [illegible]
اليه بعينه لا يعوده بتركه بل [illegible] انه [illegible] فلا يكون المتروك بعينه المطلوب [illegible]
ان [illegible] بان المتحرك بحركة المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه [illegible] لا يتصور من فاقد الادراك
لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض الموقوف على الشعور والادراك
واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاجسام
ما هو معناه اعني ان عدم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا [illegible] للطبع فلا قسر وايضا
فلو كان تحرك الافلاك [illegible] بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها
في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور [illegible] قسرا الا من
بعضها لبعض لكن حركاتها كما تشهد به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو
انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية بل [illegible] امور [illegible] والا امتنع دوامها اى دوام
الحركات الفلكية على نظام واحد وهو الدائم اى ازلا وابدا لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة
ولا في السرعة [illegible] ان الحركات [illegible] الا ان ادراكات الجزئية تختلف وتنقطع
[illegible] اى ارادتها التي يترتب عليها الحركات [illegible] على وتيرة واحدة [illegible] ناشئة عن تعقل
كلي [illegible] امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد كما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه
والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع

مفعل حان فصل حقيقة الحركة شيء ثاني اى الشيء لا يخرج ولا نطلت اذا انها بلى لغيرها قلت الحركة
عندنا عبارة عن كون الجوهر في آن بعد كونه في آخر في حيز اخر كونها عطلوب فاذا انها مسلكتها اى علمنا
ان الحركات الفلكية لبثت حقيقة لكن لانم انها لبثت قسرية ولكن انفسر على حلاف الطبع
اى حاجس قبل حل طبيعي الفعل الحركة قصر انه ممنوع وقد مرة تحويز حيز الحلل عليها انه ليس
بلوم من عدم كون حركاتها المختصة حقيقة ان لا يكون لها منشأ يشعر عناية هل لم
ولانم ايضا ان القاسر مثال منحصر في الافلاك حتى يلزم النشاد لم لا يقول الحركة ما فلكه
من بعضها بعض تكون حركة عرضية لا قهرية سلمناه لكن لانم ان المحلل لا منظم على ناحية
ولا يدوم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون محلها اى محل العقل حلاف تخيلنا فلا يختلف
ولا يتعطل سلمنا ذلك ولا ابد لاستعانتها لانه صفر عنها بعينه يتعلق بحركات متوافقة على ان
تفسيل القوى الجسمانية كما حرصنا مدة وعدة وشدة فلا استند اليها الحركات التي لا تتناهى
فلئن فهو ايضا منقسم ولو صح ذلك تعذر علينا اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام
الفلكية سلمناه لكن لانم ان محل العقل مجرد هو ما سبق من برهانه سقط عليه مثال
نوعهان على القول بان الافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول انه القوة
العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفوس الناطقة الينا هي جسمانية فلا تخيلها مبدا
للحركات الجزئية الصادرة عنها فان العقل الكلي لا تصلح لذلك اى لكونه مبدا لو قوع حركة
الجزئية فان نسبته الى جميع الحركات سواء فلا تصلح مبدا للتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد
من قوة من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا تصور الا من قوة جسمانية وهذه القوة هي
الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني
ليس للافلاك من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع و
دفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك
لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمعدات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم
ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نم ايضا
انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا
تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس
الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور
المحسوسات والتوهم لادراك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان
لا يوجد الفرع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات و
احوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم انه لا معطل في الوجود
المقصد الثالث في ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة
ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف
من غير ان يكون حاصلة فيه بالجزئية او الحلول وهذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين
والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين
وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا
اى المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل
فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اى معنى من المعاني فان كانت تلك

للعبد

بانه بسيط ... اى ثبت المطلوب اعني تعقلها البسيط والا كان ... الحقيقة مركبة من
البسائط بالفعل لان الكثير ... عن بسائط تحصل فيها الواحد بالفعل ... وتعقل
الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا نهاية ... معقولا بالكنه فلا ... يوجد الا انه يلزم
تعقل شيء من اجزائه لا بانه ... بسيطا ... وان كان مركبا كان له بسائط
بل واحد منها بالفعل واما الثانية ... فبعقل البسيط ... مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او
جسمانيا اى لو كان ذا وضع ... منقسما في انقسام المحل ... الحال ...
... والمعلوم ... العلم
مطابقا للمعلوم ... بالبسيط ... المعقول ... حصول الصورة
في القوة العاقلة وهو ممنوع ولم لا يكون العلم ... بين العالم والمعلوم ... المعلوم ...
ذلك التعلق امرا ... بين العالم ... حال ... العلوم ...
والنفس ... محل لصورة البسيط الذي ... البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي
الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطا الا ترى ... انه يجوز ان يكون البسيط
الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر ... الحال ... سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة
فلانم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع ... جاز ان يكون
النفس جوهرا فردا ... وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلانم ان الحال في المنقسم منقسم
عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انها لا تنقسم في العمق ... السطح مع عدم انقسامه في العرض و
كالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وانما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو ايضا
غير مسلم وان سلم ... الحال في المنقسم منقسم بالقوة ... بالفعل ... جاز ان يكون جهة البساطة غير
جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة ... بسيطا بالفعل ... محققا
ملابس في انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان
من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط ... من ان اجزاء وجودات
... الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة في ... والمنوع المذكورة في الوجه الاول
الوجه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظاهر لانها نحكم على الكليات
احكاما ايجابية وسلبية فلابد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا
في ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين لمحله فلا يكون ذلك
الحال مطابقا للكثيرين المختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون
كليا هذا خلف لان المفروض خلافه والجواب نمنع ما مر اذ لا نم ان ما قبل الكلي محل له لانه على الوجود الذهني
وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا
ولو ... مع عدم مطابقته للكثيرين اذ قد يخالف الشيء ماله الشيء في الصغر والكبر كالصورة المنقوشة
على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة
اذا جردت عما عرض لها بسبب المحل كانت مطابقة للكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها
بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ نحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان للحقيقة
الخارجية فلئن يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولو لا ذلك لما جاز قيامهما بمجرد ايضا
لان الصورتين لا يجتمعان في محل واحد مجردا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء

من الجزء الذي يحاذيها معا هو عين الجزء الذي قام به الاخرى وهلم جرا فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الخامس [illegible]

كونها جسمانية يلزم ان نقول لو كانت القوة العاقلة جسمانية لكانت [illegible]

[illegible]

عند العاقل [illegible]

[illegible]

المعقول بحصول الصورة [illegible]

ذلك ان لو قلنا الصورة الخارجية والصورة الذهنية [illegible]

لان احدهما محل العاقلة والاخرى حالة فيها [illegible] النفس الناطقة [illegible]

[illegible]

بطلان عدم الانقسام [illegible]

[illegible]

[illegible]

ان النفس الناطقة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من شرط حادث فان الفاعل الحادث له انما يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس
هذا استدلالا بالتخلف عن العلة المسلم مستلزما لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز
ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا احدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا
لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال ان ادلة ابطال التناسخ ما ذكره ارسطو في حدوث النفس فانه انما
لو دل على ابطال التناسخ متوقف عليه انا لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا
يحتاج الى علة ولا نم ان تكثر النفوس كلها ولا مانع من بعض منها والاستعداد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز
افراد نوع واحد انما يكون بالعلل وما تقدم في بيانه مدخول [illegible] فساده [illegible] على النظر

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء
المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه ولا يمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة [illegible] الامر
وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور
المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين تعلق
الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحب ولا تمل
طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدا
خلقتها خالية عن الكمالات [illegible] كلها فاحتاجت الى الات يعينها على اكتساب تلك الكمالات [illegible]
تلك الالات مختلفة فيكون لها بحسب كل الة فعل خاص حتى لو حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا بغير
الة العين [illegible] على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو تخرب الالة لاختلط الافعال و
لم يحصل لها شيء من نتائج الكمال واذا حصلت لها الاحساسات وحصل منها الادراكات الكلية والتجربة
من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى الانتهاء العقلية بعد احاطتها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على
وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي
المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان [illegible] في جانب الايسر [illegible] اللطيف [illegible]
بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرفوه بانه اول متعلق النفس [illegible]
[illegible] قوى الحس والحركة [illegible] موضع النشو [illegible] جهة الدماغ واتصالها [illegible] التجارب الطبية [illegible]
وبعده اي بعد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها سرى الروح الى جميع البدن فسرى الروح حاملا
لتلك القوة كل عضو قوة [illegible] من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للعادة [illegible] اسنادا
ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا المقصد الرابع في العقل والمراد به كما هو موجود ممكن
ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية وقد
[illegible] الاول في اثباته فقال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم
وجاء في الحديث القدسي الاخر اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من
حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش
العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل
بوجهين الاول ان الله تعالى واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع
ان يكون ذلك الصادر عرضا [illegible] لتركبه [illegible] الصادر في المرتبة الاولى [illegible] الهيولى
والصورة [illegible] الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون
الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بهما

المقصد الرابع في العقل

والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الموضوع الذي هو جوهر فلا يستقل بالتاثير
دون الجسم الذي هو الة لها [illegible] ان يكون [illegible] فتعين ان يكون الصادر الاول هو
العقل [illegible] اول صادر [illegible] يستقل بالوجود والتاثير وعن العقل [illegible] ذلك
[illegible] الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس [illegible] الموجد للجسم [illegible]
[illegible] ان يكون هو الواجب لذاته [illegible] الكل [illegible] ان يكون موجد الكل واحد
من اجزائه [illegible] الواجب [illegible] التاثير [illegible]
[illegible] الا [illegible] ذلك [illegible]
جسم [illegible] والنفس لا [illegible] ان [illegible] على [illegible]
ولو [illegible] الصورة على الهيولى [illegible] وصح قبل الصورة [illegible] وصح الهيولى [illegible] الصورة
التي [illegible] الى [illegible] في الجهات ولا [illegible] فان النفس لا تؤثر
الا بالات جسمانية فيكون تاثيرها [illegible] الجسم [illegible] ولا [illegible] والالات [illegible]
[illegible] الموجد للجسم [illegible] لعدم استقلاله بالوجود دون الاخر فلا يتصور كونه علة موجدة [illegible]
ولا عرضا [illegible] في الوجود [illegible] موجد الجسم [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] وبواسطته [illegible] وقد صرحوا بان الصورة [illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] التاثير [illegible] الهيولى [illegible] وجودها [illegible] وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول
نفسا ولا [illegible] على البدن [illegible] ايجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان
يوجد الجسم بلا تعلق هو منشا التصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة [illegible]
[illegible] على عدم [illegible] الصفات [illegible] فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم [illegible]
[illegible] للجسم [illegible] بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم [illegible] ناقص
سلمناه لكن قد يكون الموجد [illegible] اولا [illegible] سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد جزء
[illegible] الاعراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات [illegible] قالوا
[illegible] الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل
اعتبار [illegible] وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك
الاول [illegible] ان يصدر [illegible] على هذا الوجه [illegible] الاشرف [illegible] والاخس [illegible]
[illegible] وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي
هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور
[illegible] والاعراض على العناصر البسيط وعلى المركبات منها [illegible] بحسب [illegible] الاستعدادات
[illegible] الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها [illegible] هذه [illegible] اعتبارات ان كانت وجودية
[illegible] والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible] وان كانت اعتبارية
امتنع ان يصير [illegible] الوجود [illegible] جزء من المؤثر [illegible] شرط للتاثير والشرط قد
يكون امرا اعتباريا [illegible] هذه الاعتبارات [illegible] المبدا الاول [illegible] ان يكون بحسبها
مصدرا [illegible] كالمعلول الاول وذلك مناف [illegible] الذي بنوا عليها [illegible] في ترتيب الموجودات [illegible]
[illegible] الاشرف [illegible] المطالب [illegible] واسناد الفلك التاسع [illegible] الكواكب
[illegible] والعقل [illegible] وكذلك اسناد الصور و

كاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغائب عن تحصيلها العقل الفعال يشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى عليك
النظر المنصف ضعيف ما اعتمد واعلم ان هذا المطلب العالي من الحكمة ثم حكموا فيا ذا اعتبروا في العقل
الاول جنسي وجوده وحملوه على العقل وامكانه وحملوه على الفلك ثم منهم من اعتبر ايضا تعقله لوجوده و
امكانه على العقل والفلك وبالذات اعتبروا فيه كثيرة من جهاته بعض كما ذكره في متن الكتاب وتارة من اربعة
اوجه فزاد وا على ذلك الغير وحملوا امكانه على هيولى الفلك وعلمه على صورته فطرداً العقول
عاجزة عن [illegible] وكل نظام الموجودات [illegible] في نفس الامر المقصد الثالث في احكام العقول
وهي سبعة الاول انها ليست حادثة [illegible] الحدوث [illegible] المادة [illegible] قديمة ولا فا
او ذلك عبارة عن زوال صورة [illegible] صورة اخرى [illegible] واما تعقل
واما البسيط فلا يكون فيها قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها [illegible] كل عقل
مجرد [illegible] ماهيته والاثنين بالمادة [illegible] تقدم [illegible] ابي ما
يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما [illegible] الجبروت [illegible]
حركة دورية سرمدية فلا تصور [illegible] الزمان والعقول مجردة [illegible] الخامس انها عاقلة لذواتها
اذ التعقل هو حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها
حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وعدم المغايرة والتغاير [illegible] كاف
في تحقق الحضور وقد [illegible] ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس
انما يكون بحصول صورة مغايرة [illegible] لا بحصول صورة مطلقا والا لكانت الحواس مدركة لصورها [illegible]
ومنها طل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ كل
مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته متبرئ عن العلائق الغريبة عن ماهيته والسوابق المادة المانعة عن التعقل
[illegible] لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل مجرد [illegible]
[illegible] يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره [illegible] بالضرورة [illegible] العقل [illegible]
معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن [illegible] الحكم عليه بالامور العامة
والامكان وغيرها والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة [illegible]
فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول [illegible]
المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا
للاخر [illegible] واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن ماهية [illegible]
المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد
في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق [illegible]
اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان
الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم [illegible] يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو [illegible]
واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جاز المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز
مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل
الماهية الكلية اي المجرد اذ لا معنى لتعقل الماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له
فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل للكل كما تقرر من الكليات بالفعل وهو المطلوب وبحصول
الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد
مما يغايره من المفهومات وكل ما [illegible] يمكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته عنه لان تعقل الشيء عبارة عن حصول

من حصول ماهيته في العقل ثم ان ذلك [illegible] مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر [illegible] الحصول الجزئي في العقل
لان حصوله فيه يعني المقارنة [illegible] امكان المقارنة [illegible] كان امكان الشيء موقوفا على وجوده [illegible] اعتبر وا انه
محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على الوجود العيني في العقل [illegible] المقارنة [illegible] الخارج [illegible]
الا حصول الغير [illegible] الماهية لكان ما سلا [illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
العقل [illegible] ان الاخر [illegible] مقارنة [illegible] التي كذلك
[illegible] الماهية [illegible] العقل [illegible]
[illegible] فان العلم [illegible] وان سلمنا ان [illegible] مقارنة
في الوجود الذهني فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة [illegible] في العقل سواء [illegible] مقارنة [illegible] مطلقا [illegible]
لكان مقارنتها للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنة التي [illegible] احد
[illegible] الاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل [illegible] من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل [illegible]
[illegible] مشروطا [illegible] كالمجرد وماهية الغير [illegible] في العقل [illegible]
[illegible] الاول مقارنة [illegible] والثاني مقارنة الحال لمحله [illegible]
من الاشتراط اللزوم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطا بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطا
بكونه فيه [illegible] فلا يلزم من [illegible] المقارنة [illegible] في العقل [illegible] المقارنة مطلقا
مشروطا بكون المجرد في العقل [illegible] لا يقول ليس [illegible] ان [illegible] المقارنة بالفعل [illegible]
مشروطا بكونه في العقل [illegible] ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروط بكونه في العقل حتى اذا
[illegible] فات شرط المقارنة [illegible] ان تقارن غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم عاقل للمقارنة [illegible] وانه
يمكن مقارنته [illegible] المعقولات [illegible] الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات لانه للمقارنة [illegible]
وانما يلزم [illegible] الى المجرد قابلا للمعقول [illegible] قابلا وهو ممنوع لاحتمال التعقل [illegible] المقارنة [illegible]
[illegible] بكون المعقول [illegible] اخرى [illegible] ان يكون التعقل امرا [illegible] للمقارنة مشروطا [illegible]
ولا يلزم من امكان الشرط [illegible] امكان المشروط [illegible] السابع انها لا تعقل الجزئيات [illegible] الا بالالة
لان الالة [illegible] والالة [illegible] الجزئيات [illegible] العلم بها يكون متغيرا [illegible] على التغير والا [illegible]
عالم [illegible] الباري سبحانه [illegible] العلم [illegible] غير ان يكون [illegible]
[illegible] العقول [illegible] والشياطين فانها [illegible] الجواهر الغائبة [illegible]
[illegible] مع الانواع [illegible] اصناف [illegible] والانس [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الاول [illegible] على الافعال الشاقة
[illegible] قوة [illegible] مع [illegible] والثاني [illegible] ان يقوى [illegible]
[illegible] يكون [illegible] الاسماء [illegible]
والجواب ان [illegible] عدم القول [illegible] الامرين لجواز ان يقول [illegible]
لا نقول [illegible] على الافعال الشاقة ولا يعقل [illegible] ومع ذلك [illegible] اللطافة [illegible]
[illegible] عدم [illegible] على تلك الافعال وان [illegible] الاجسام الاجزاء

[illegible] اسناد [illegible] على [illegible]

حضوره وراء القوام فان اللطافة يطلق على معنى المعاني منها [illegible] لطيفة الاجرام [illegible]

[illegible] بالغ [illegible] فال [illegible] علمها [illegible]

[illegible] القوة [illegible] والعطا والاملطة والعبو والكبر [illegible]

الانسان [illegible] ان الستر الى [illegible]

العوام [illegible] القوام [illegible]

[illegible] النفوس الارضية فان النفس ان كانت [illegible] الاجسام العلوية الى النفس الفلكية وان

كانت [illegible] الارضية الى السفلية [illegible] الفلكية الارضية [illegible] السلام

[illegible] الجبال [illegible] البحار [illegible] الارضية [illegible]

[illegible] الملائكة [illegible] الكروبيين من الملائكة [illegible] المستغرقون في انوار جلال

[illegible] الاجسام [illegible] الجن [illegible] الشيطان [illegible]

[illegible] الاسود [illegible] النفوس [illegible] المعارف [illegible]

[illegible] المعارف [illegible] السواد [illegible]

[illegible] الشرور [illegible] الشر [illegible] الموقف الخامس

في الالهيات [illegible] المقصد الاعلى [illegible] العلم [illegible] الصانع [illegible]

[illegible] المقصد الاول في اثبات الصانع [illegible] المسلك الاول للمتكلمين

[illegible] ان العالم اما جوهر او عرض [illegible] الصانع [illegible]

[illegible] الامكان [illegible] الحدوث [illegible]

[illegible] الآفلين [illegible] العالم [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف الخامس في الالهيات [illegible] المقصد الاعلى في هذا العلم [illegible]

وفيه مقاصد المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك الاول للمتكلمين ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه [illegible] والامكان مع الحدوث [illegible]

وجوه اربعة الاول [illegible] الجواهر وهو طريق الخليل صلوات الله الرحمن عليه حيث قال لا احب الآفلين [illegible] ان العالم الجوهري [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] بالوجود بعد العدم [illegible] ممكنا وكل ممكن يحتاج [illegible]

[illegible] الامور العامة الثاني [illegible] ان العالم الجوهري [illegible]

[illegible] او الواجب [illegible]

[illegible] الاحوال [illegible]

[illegible]

[illegible] من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات [illegible]

[illegible] الرابع [illegible] بامكان الاعراض [illegible] قال ربنا الذي اعطى كل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فلم قلت ان الامكان مجوّز وهو لا يكون نفس كل المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا كجميع اجزائه الا انه
عينه ولا يكون ايضا جزءا اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء ولذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل
واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاجزاء علة للمجموع بل لبعضه فقط فيلزم ان يكون الجزء
الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا اجزاءه فلا بد ان يكون امرا خارجا عنه فخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة فلا يحتاج لوجوده الا الى المجموع
بشرط الشارح الا ان ما لا يتناهى لسلسلة كل واحد ولا لجميع ولا لجملة الى ذلك انما يتصور في المتناهي ومتناهي الممكنات يتوقف على
ان كان اثباته بدليل اثبات الواجب فاذ دل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب وان اراد به المجموع وغاير لا فضله الا انه
هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور فيغير المتناهي ايضا بملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده الى غير المتناهي
ان يتصور كل واحد من الاشياء مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني فان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة
فعلى كل تقدير سلسلة الغير المتناهية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى واحد فيقف عنده ولا ان يريد
الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس في هذه الحيثية الا الكثرة الاعتبارية وما وجوده اعتباري لا يكون موجودا ولو سلم انه يريد
بالمجموع الحاصل من حيث هو كل والعارض له باعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل من حيث هو غير الاحاد كما في مجموع العشرة والاسلام ان الكل
بهذا المعنى موجود منها الثاني ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله كل العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك
في العلة التامة فان المجموع امور كل واحد منها متقدم الى ان يكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول فلا يلزم من تقدم
كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما عليها بل هو نفس الماهية وان اردت بها
اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا لا نسلم ذلك فلم لا يجوز
ان يكون بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى ولو سلم ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل الفاعل هو المجموع كل جزء منه
ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل جزءا منها بمعنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه والى ما صدر عنه والا وقع بعض الاجزاء
بفاعل آخر يصدر عنه فان قطع النظر عنه اي عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا
مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر قال هذا الذي ذكره بعينه منقوض بما يتركب من الواجب والممكن فان
مجموعها من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا للكل واحد من اجزائه
ايضا ولو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتيب زماني كما في حصول العالم
المعلول على ما كان وامكان تخلف المعلول عن علته المستقلة لعدم وجود الجزء المتقدم كما عرفت ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر
الثاني فلا يلزم من وجوده العلم الاول وكلاهما محال فظهر ان الاول وهو النقض الذي قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن تام
الثاني فانه التخصيص فيكون يمنع كون فاعل الكل جزءا منه وانتقاضه بالمركب من الواجب والممكن فلا يحكم بكل فاعل بقيد الامكان

قلنا

خارجا عنه

من الاجزاء

فقلنا ان المستند مع ما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذ الكاتب وغيره مما يمكنه ومعنى الكلام
وهو المعارض ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يشترط الا ما هو التخلف عن العلة الفاعلية بجميع اجزاء مجموع
ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء
منه ان ما هو علة للجزء لا يكون خارجا عن علة الكل الذي ذكرناه من المراد بهم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات المحضة
ان يكون جزءه اذ يلزم ان لا يكون علة لكل جزء خارجا عنه فيما اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى
ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل يكون كل جزء مع علة في تلك السلسلة علة وارشد بان يكون عليه لها فيلزم رجوع
الى الرجوع او الخلف وكذلك ان تمسك مع ابطال علية الجزء بهذا الابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء
فعلة الكل يجب ان يكون الكل علة الكل عند وجود الجزء المتقدم لوجود علته التامة وعند وجود الجزء الاخر لوجود علته التامة
ويكون مجموع ما يتركب عليه تامة للكل والمحذور فيه نعم لو كان العلة المستقلة للكل غير العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه
لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع وهو مما وقع الاتفاق عليه من ان الموجود اي لو كان كل موجود ممكنا اي لم يوجد الواجب لانحصر الموجود
في الممكن ولو انحصر فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل
في الايجاد والتأثير وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة
ايضا يكون ارتفاع الكل وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود
ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود مما ثبت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدم من انحاء بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى
فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمنع جميع هذه الانحاء
المنسوبة الى اجزائه او الكل الذي اذا فرض عدم مجموع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده ويكون
خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم جزء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والامكان والذاته فيكون ذلك خارجا
عن جميع الممكنات واجبا وجوده بحد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان كان سوى الواجب على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يكون خلفا لانه على تقدير نقيض المطلوب لا المطلوب كاستدلال بالعالم يمكن الواجب موجود لزم انحصار الموجود في
الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه ويكون محالا فبطل النقيض المطلوب فظهر حقيته فلم يلزم لكن انحصار اللازم قد يكون بين المطلوب
ولذلك يقال ضعيف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل كما يتضح من ملاحظة حال عدم المعلول
بالقياس الى علته كما ان المسلك الثاني لو لوحظ فيه حال وجوده يحتاج الى المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب اصلا
لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا لانحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب
اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كان الموجود باسره ممكنا ولا شك ان الانتقاء وجميع المركب من الممكن فقط
بالذات

ثم ولي بالكلية لا يكون على كل التقدير ممتنعا بالذات او هو ظاهر الاثر وايجاده بمرتبة يمكنه ولا بالغير كما مر من ان الغير الذي يمتنع
به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه ضرورة والموجود منحصر فيه واما الثاني فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره
لم يوجد موجود اصلا فلان ما علم بالضرورة بالذات واما بالغير لا يوجد اصلا كما تقدم من ان الموجود اما واجب او ممكن مسبوق وجوده بوجوبه
الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوب من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن ابطال الدور والتسلسل وفيه من مسلك
لا تره والمسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة
الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو لم يكن الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان
متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بالذات ولا بالغير وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد
ذكر مشايخ في اثبات الصانع مسالك كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن كلها عائدة الى ما ذكر
ان لو تحدد بها وفي كل مسألة زاد مذهبان متقابلان فقد زاد فيها ما ترديدا ما تعاميا من الحكم ينطلق واحد منها بدليل القسم
ليلزم تقرير العدد المشترك جميع احتمالات هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلها الا ان الحكم والمشتبه في
امكان القدح في دليلها معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا والمبادر من بطلان دليليهما ابطال احد الحكمين بابطال دليل
المتقابلين وكذلك الاول الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولهذا كرهوا ان الشيء من الكل الشبه بما مر عند ما
عدة ليطلع بالطبع احوال النظائر ثم الاول لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها او الحال
لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته لا
كونه معلول الغير ثم فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف وكون الوجود نفسه ومنع اشتراك
في الوجود الذي هو عين الشيء هو الوجود الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة وما
ماصدق عليه الوجود فكل اشتراك فيه فذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية
عليه بالوجود كما تقدم الثاني من شكل الشبهة لو كان الواجب موجودا لكان اما مجتمعا او موجبا والاول باطل لان العالم
قديم او قدم دليله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والالزم التغير فيلي ذات
الواجب تعالى التغير العلوم الجزئية من حال الى حال فان زيدا مثلا متصف تارة بالقيام واخرى بالعدم والعلم الاثر وفيه
ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني باطل لانا
نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الموجودات لا تستند الا لعدم العلم وكون الفاعل ذاته عالم بالجزئيات والتغير لا ذم
والعلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقه
كلي فاذا تغير ثم تغير تلك الصفة بل انما تغير تعلقاتها واضافاتها الى الجزئيات فيكون التغير في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية
جائزة في الواجب كما سلف ولتقرير على هذا القدر فان هذه المباحث التي تطول بها الكتب وعند ذلك التطويل تتحيرا في العلوم

وكونها في التحقيق والتدقيق وعليك بما الاهتداء اليه عاجزا هنالك من الضابط والاسلاف ان تفرد من افضال الاواخر جمع بعد
فالمشهور ان الصانع تعالى واجب وجوده وكشهد مفقود فيه انه ازلي ابدي والحاجة الى الحجة اليه اسمعا قال الامام
الرازي في الاربعين كلما ما تحصل انه تعالى غير المحل الموجود الواجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه ازليا
ابديا فلا حاجة الى الحجة على حدة وكثر المتكلمين فلم يسلكوا الملك الطريق بل اثبتوا ان ما كان الحدوث محتاجا الى موجود سواه احتوا
في ذلك الى وجوه اخر فقالوا ان الاصطلاح لو لم يكن ازليا لكان محدثا اي حادثا بعد ما لم يكن ولم يكن بافتقاره الى محدث فيلزم الدور او التسلسل
وهو باطل واما انه لو كان موجودا لكان حادثا لان العدم انما يصح ممتنع كونه بالفاعل والمانع بان فقدان التسلسل لان القديم اقوى من
القصد واما من انواع الفقد وان كان الشرط عادما لان الحدث لا يكون شرطا للعدم وان فرض انه شرط فيه نقلنا الكلام
ولزم التسلسل بطل الانقسام كلها اشبع ان مستدل على الصانع والمصنوع يرجع باقوال كلها منتهاه اشار الاقوى بقوله المتكلمون
انما هو الوجوب ما قرر على كون الصانع ازليا قبل الابتدائي قبل الابتدائية كونه واجبا لذاته ومنع الحاجة لكل الوجوه على بيانه
بعد بيان كونه واجبا لذاته فلا تطول به الكتاب كما طول الامام كتابه على عادته المقصد الثالث في ان ذاته تعالى مخالفة
لسائر الذوات اليه ذهب نقاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبين الذوات المحدثة لذاته فقد ذهب ابو هاشم من المعتزلة الى
البحري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا الاشتراك في العامة والتماثل الذي هو المثل المتساوي من كل الصفات قال قدماء
المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز من سائر الذوات باحوال اربعة الحياة والعلم والقدرة التامة
والعلم التام اي الواجبية الحياة والعالمية والقادرية التامتين هذه الاعتبار عند ابي هاشم واما عند ابيه فانه يمتاز عما عداه من الذوات
بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة ويسميها بالالهية والرد عليهم قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي نفي مقابلة
النفس ودلالة المشاركة في الذات والحقيقة فاصل المذكور في المواقف الثاني الوجود يدل الوجوب وهو الكون الحاصل والذي
احسبه ان الوجود وغيره من الاحوال مشترك بين الموجودات فلا يتصور كونه مميزا فلم يرد بالوجوبية المميزة هو الوجود المميزه
بالواجبية ومع التمييز بالحقيقة الى التعدد ومنع التماثل بين الكلابية في اثبات المذهب هو ان يقال لو شاركه غيره في الذات
والحقيقة لكان هو التغير ضرورة الاثنينية فان المشترك في تمام الماهية لابد ان يخالف بمميز وتشخص حتى يتمايز هوياتهما
ويتعددا والا لكان ان ما به الاشتراك الوجود من الوجوه وتقرير هذا ان الذات هو منا في الوجوب بالذات كما تقدم الجواب
على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره مما في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن وهو مورد
القسمة مشترك بين اقسامه وايضا متحيز لزم اي بالذات مع التردد في خصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما ذكر في الوجود
وايضا فقول المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم
الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والذات في مفهوم الذات على الوجه [illegible] المختص [illegible]

على ما قلتم لم لا يجوز ان الاشتراك [illegible] في تمام الماهية مع اختلاف [illegible] اللوازم وهو غير معقول ومآل قوله ان العكس ذكرتم ومن [illegible]
الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي هو عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني ذات [illegible]
الموضوع وقد يشترط في [illegible] ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون عارضا لها [illegible]
بين التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهو من المغالطات الناشئة من اشتباه العارض بالمعروض ومنشأ الكثير من [illegible]
في مواضع عديدة فاذا انتهيت الى هذا المنشأ وتحققت حاله وكنت ذا فطنة [illegible] الاطلاع على وجوه [illegible]
مكره المخاطب عليك كل الشبهة وقدرت على حل المغالطات [illegible] ان المغالطات [illegible] اي من مثل الشبه قولهم الوجود [illegible]
اذا [illegible] وتردد في الخصوصيات [illegible] بمفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن [illegible]
افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود [illegible] والنزاع انما وقع [illegible] عارض لحقيقته ومنها
قولهم الوجود زائد على [illegible] لتعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي تعقل الماهية دون الوجود كما في الممكن
فلا يكون الوجود [illegible] قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوجود [illegible] والآن قلنا
اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ يلزم [illegible] الوحدة الوجود في [illegible]
[illegible] والمانع ما [illegible] على ما صدق عليه فانه مختلف بعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد [illegible] كما مر [illegible]
في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا [illegible]
[illegible] استحالته قلنا قد يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا
[illegible] بل لكل منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ [illegible] عليك [illegible] نقل [illegible]
انهم قالوا ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات [illegible] مقيد بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات
مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك [illegible]
ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات [illegible] وجودها زائد على ماهياتها
او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات [illegible] الوجود [illegible] وجود الممكنات
فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل [illegible] على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب [illegible]
القاذورات [illegible] واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة فالمصنف [illegible]
هذا النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد
على ماهيته تعالى بالضرورة واما هو مقارن الوجود خاص هو المعنى [illegible] زائد عارض لماهيته او ليس بزائد المقصد
الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب
جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا حاجة للاعادة المرصد

وبعضه صح

المرصد الثاني

المقصد الاول

في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات
ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام
الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا
انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه
في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال
ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في جهة والمنازعة مع هؤلاء القائلين بجهة لا كالجهات راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي يتوقف
على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا
ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما
ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو
الخلاء المتشابه وتساوي نسبة ذات الواجب اليها وحينئذ فيكون حصوله في بعضها دون بعض آخر منها ترجيحا
بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان
كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز
مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته للقاذورات تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا
فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل
جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغاير
لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات
الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلزمه ان لا يكون الواحد منا عالما قادرا حيا لئلا يتعدد الاحياء بل ينتقض دليله بالآلهة
طردا فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور
وربما يقال في نفي المكان عنه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان
المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال مبني على تماثل الاجسام بل هو مبني على تماثل المتحيزات بأسرها وربما يقال لو كان
متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك و[illegible]

الهجيمي

العرش [illegible] صح

التركيب دليله

صح

في الموازين لا يستلزم التركيب [illegible] على [illegible] بوجوه [illegible] ضرورة العقل [illegible] بان لكل موجود [illegible]
وحالا فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا [illegible] منع الضرورة [illegible] وانما ذلك حكم الوهم [illegible]
وانه غير مقبول في غير المحسوس وربما [illegible] موجود [illegible] الكلي المشترك [illegible]
وعلى انا به فانها موجودان وليس بمختصين قطعا اما الاول فلانه لو كان [illegible] او كان حالا فيه لاختص بمقدار معين
ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون كليا مشتركا واما الثاني فلان العلم بالماهية
الكلية لا يختص بمقدار مخصوص [illegible] فان قلنا [illegible] المشترك لا بد ان يكون الاعضاء المخصوصة من
عين ويد وعظم وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متشابهة وابعاد متفاوتة والاشكال من حيث هو كذلك [illegible]
[illegible] من حيث انها كلية مشتركة [illegible] ماخوذة كذلك وانما [illegible]
[illegible] يستدل عليه بان الالات [illegible] موقوف على وجود الحال الطبيعي ووجود [illegible]
مما يختلف فيه بخلاف [illegible] المذكورة فانها [illegible] الاختلاف [illegible] كل موجود [illegible] اما ان يكون متصلا [illegible]
[illegible] ان كان متصلا بالعلم [illegible] وان كان منفصلا عنه [illegible] الاول
اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوس [illegible]
العلم او خارج العلم او لا داخله ولا خارجه والثاني [illegible] من المعقول [illegible] والاولان [illegible]
[illegible] ولا داخل ولا خارج وهذا نوع من الموهوم دون المعقول الرابع [illegible]
[illegible]
[illegible] والرحمن على العرش استوى [illegible]
[illegible]

فقد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والصدر [illegible] والاكرام كما يقال فلان [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المقصد الثالث في انه تعالى ليس بجسم [illegible] وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية [illegible]
قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه [illegible]
[illegible] التوقيف [illegible] قالوا هو جسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وايضا [illegible] في المقصد الاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد الثالث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد الرابع انه تعالى ليس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالجسم

الازلية لما الامكان الذاتي فان القابلية الازلية لا تكون لازمة بل عارضة كان الذات في حد ذاتها قابلة ... القابلية ... القبول ...
عوضوا ما مكث القبول قبل ... القابلية ... الانفكاك عن الامكان الذاتي الا ... الازلي
يكون المنافاة ... عن ذاتها ... يكون القابلية ... على تقدير ... وثبوت ... تعالى ... يكون ...
عليها ... وليس ... القابلية فان كانت ... القابلية الازلية ... والامكان ... قابلية
... القابلية المحدودة ... وهو محال فاذا كانت القابلية ... الذات ... ما ...
... والذات الازلية فكذا القابلية ... الازلية القابلية ... جواز ... الذاتي ... القابلية الازلية
الاتصاف اي بالمقبول ... بطلان اللازم فلان القابلية ... قابلا ... او ... الازلية
... وجود ... الازلية ... كمال ... النقص ... فلا يكون
شيء من صفاته حادثا والامكان ... تعالى ... حادث ... فان
عن ... يكون ... الوجه الاول ... اللازم ... من لزوم القابلية ... الازلية ...
... وجود ... اللازم ليس بمحال فان ... وجود ... الازلية ... وجود
... الازلية الامكان الازلية ... على ما ... فان ... من الازلي ...
... لوازم ... وجود العالم ... فانه تعالى موصوف في الازل ... العلم ...
وجوده ... ان يكون العالم ازليا ... فلا يلزم من القابلية الازلية امكان ازلية ... من القابلية ...
امكان ازلية ... القابلية ... ازلية المقبول دون ... الفاعلية ...
فلا يلزم امكان ازلية المقبول ... الكلام في قابلية الفعل والتاثير ... امكان ازلية ...
لان الفاعلية ... بالفعل ... الوجه الثاني بان ... يكون ... كمال ...
... على ... الفلكية ... عن الكمال ... الازلي ...
... ولا يلزم ... الكمال المشترك ... الامور ... واحد منها ...
... عن ... هو ... كمال ... لو لم يكون ... حصول ...
... كمال ... التحصيل ... الكمال ... الوجود ...
... الازلي ... التعلق ... الوجه الثاني ...
... حصول ... الا ... تعالى ...
فيكون ... الازلية ... فيكون ... على ... من ...
... القدم ... ان يكون حصوله ... سبيل الايجاب ...

والملاحق

والملاحق وانما على سبيل الايجاب ... سائر ... وخصوصية ... لذاته ...
وسن ... الحوادث ... التي ... الازلي ...
الثانية ... الثالثة ... الرابع ... المتعلقة ...
على ... الاول ... الدليل الثاني ... الاتفاق على
انه متكلم سميع بصير ... المسموع والمبصر ... حادثة ...
لحادث ... الكلام ...
قدم ... على وجود ... وكذا السمع والبصر والارادة ...
... وصف القدم ... مسبوق بالعدم ...
والقسم ... الصفة ... الصفة القديمة ... الصفة
... الثالثة ... كان ...
... الحق ...
... الصفات الاضافية ... الحقيقية ... المخلوق ...
يوافقونا ... الصفة الحادثة ... بالارادة ... حادث ...
لكن المرتبة ... المسموع والمبصر ...
الاشعرية ... الصفات ... الوجود ... حادثة ...
الاضافة وهو ... ان تعلق ...
في ... فالوا بوجودها في الخارج ...
ولهذا ... وهو جائز كالقدم ... ان تعلق ...
... والكلام ... الاحوال ...
كل ... الصفات ... الوجود ...
... الوجود ...
واضافة ... الصفات السلبية ... وفي القسم
... القسم الثالث ... فيما ... مطلق
... لا يتصف بشيء من ... الظاهرة ... والالوان ... مطلقا ...
... الكيفيات النفسانية ... والحزن ... المشترك ...

الذاتية واما اللذة العقلية فعلى ما للعقلاء [illegible] فاللذة ادراك الملائم [illegible] ادراك الاوفق التقرب [illegible]
[illegible] الوجدان [illegible] اقوى الادراكات [illegible] ان يكون لذاته اقوى اللذات [illegible]
المبدأ الاول لذاته [illegible] ان اللذة تقبل الادراك [illegible] للذة [illegible]
[illegible] الوجود والتنزه عن [illegible] وجود العاقل [illegible]
كما ذكر [illegible] الشاعر الثالث [illegible]

المرصد الثالث

في توحيده تعالى وافراده من سائر [illegible] وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين [illegible] معا لو امتنع وجود
موجودين كل واحد منهما [illegible] الاول لوجودها [illegible] وقد تقدم ان الوجود نفس الماهية [illegible]
الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من [illegible] المشاركين [illegible]
هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين [illegible] الا بان يكون [illegible] واجبا والمقدر خلافه [illegible] الوجود
على ان الوجوب وجود [illegible] يكون نفس الماهية [illegible] وهو [illegible] على الممكن
والتاسع والصادرة [illegible] الجليل [illegible] الذي [illegible] يمتنع كون الوجوب
على تقدير [illegible] الماهية والامتنع كون [illegible] ولا يمكن [illegible]
عن [illegible] المقدرين [illegible] الواجب [illegible] التعين الذي [illegible]
فيمتنع التعدد في الواجب [illegible] الاول [illegible] الواجب هو المقتضي للتعين [illegible]
[illegible] اي [illegible] التعين [illegible] الذي هو غير [illegible]
يكون [illegible] على [illegible] الا ان يكون
[illegible]
بلا [illegible] فلا يكون [illegible] الموجود [illegible] وهو ايضا [illegible] على كون الوجوب [illegible] التحقق
كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد في الواجب فلما علم ان الماهية المقتضية
لتعين [illegible] واحد [illegible] الالهية [illegible] الاول
اذ لو وجد الهان قادران على الكمال [illegible] نسبة المقدور [illegible] المقتضي للمقدورية [illegible] والمقدورية الامكان
لان الوجوب والامتناع [illegible] المقدورية [illegible] بين كل مقدور [illegible] فاذا [illegible] المقدور [illegible]
وانه [illegible] من امتناع مقدور بين قادرين [illegible] الترجيح بلا مرجح فلو [illegible]
[illegible] او وقوع مقدور بين قادرين [illegible] الترجيح [illegible]
من الاخر ارادة ضده [illegible] ارادته لذلك الممكن [illegible]

عالمعلوم

بحال فيلزم [illegible] القدرتين [illegible] الوقوع [illegible] الانقطاع [illegible]
لان [illegible] فاذا امتنع [illegible]
[illegible] بين [illegible] حركة جسم وسكونه [illegible] واحد [illegible]
[illegible] ارادة [illegible] فلا يكون [illegible] ارادة [illegible]
ارادة القدرة وهو [illegible] من الالهين [illegible] قدرته [illegible]
القدرة وارادته [illegible] العاجز [illegible] بالدليل [illegible]
[illegible] على التوحيد [illegible] الثنوية دون الوثنية [illegible] بوجود الهين [illegible]
لا يتصور الاوثان [illegible] الالهية [illegible]
[illegible] العبادة [illegible] حنيفة واما الثنوية فانهم قالوا [illegible] العالم [illegible]
الواحد لا يكون [illegible] بالضرورة [illegible] فاعل [illegible] الشرور [illegible]
فاعل الشر [illegible] لا [illegible] وكون [illegible]
[illegible] قالوا النور حي عالم [illegible] سميع بصير والمجوس [illegible]
[illegible] الشيطان [illegible] الواحد لا يكون [illegible]
من [illegible]
[illegible]
عن بعض الممكنات [illegible]

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد [illegible] الاول في اثبات الصفات [illegible] عالم [illegible] دون [illegible]
[illegible] الاشاعرة [illegible] انه تعالى [illegible] قادر [illegible]
[illegible] سميع بصير [illegible] الصفات الزائدة [illegible]
[illegible] والاطلاق [illegible]
والمعتزلة [illegible] الصفات [illegible] الاول [illegible] القدرة
من [illegible] على [illegible] والشرط [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العالم [illegible] قام به العلم [illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible] الصفات [illegible] القدرة [illegible]

علیم [illegible]

الرصد الرابع في الصفات الوجودية

والمريد بها

والارادة فيه لا يختص بكلام الآراء الى آخره وكذا الحال في باقي الصفات واما وجه مناجب عالم بوجه في الظفر فلا يتم القياس اصلا كيف
وقد منع لو غاير العلم والقدرة والارادة وغايرها في الشاهد وكل المباين فيه بمعنى العالمية والقادرية الا عارض مسمنع
فيحصل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان حملنا الحكم
الا ان ذاته الواحد العلم او القدرة او مثل الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد
فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كون هذه الصفات والاحكام المحمولة بعينها الذات تعين ان تكون زائدة
في المفهوم ابين مفهوم العالم والقادر والطاير بها على مفهوم الذات فلا يلزم من ذلك الا زيادة ما صدق عليه المفهوم على
الذات فلا يفيده هذا الدليل لم لو تصور الى مفهوم الوصف والذات بحقيقتها او امكن حمل احدهما على الذات دون حمل الآخر
الى الذات بها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن ان ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتها الوجه الثالث لو كان
العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا
وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق و
الاول وهو الاول ادعى انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة وتغايرهما للذات الا انه غاير حقيقتها وتغاير حقيقتها و
والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فنشأ من الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور
كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كلا واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرة لصاحبه مثل هذا الكلام يحيل الكلم ان
يصدق كما في سائر القضايا الحملية التي تنبع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الا على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك
ذاتا وصفة وهما متحدان حقيقة كما ظنه بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في
انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
صفة تقوم به بل المفهوم منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى
مؤثرة بذاته لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في
الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها الاخ تشكيكهم
بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو مفتقرا الى تلك الصفة كذب يا دليل لمكان اليه وقابلا ايضا القبل فيه الآخر
وقد تقدم ابطاله واتحو الاخر بطلانه وقدم الكلام على تحقيق المعتزلة والشيعة بوجوه منها القلل ما من ان اثبات القدماء
كفر بدليل كفر النصارى ولكن الزم ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قديمة الثالث العالمية وكما
وانه فلا يجب ايراد الغير ولكن ان العالمية عندنا بمعنى القادر لاحوال الغير ليثبت ورا قيام العلم به فعي بالتفسير عليه الثبوت
بانه واحد به ولكن اما ان المعنى نفسه فانه بذاته تعالى ليس ثمة صفة اخرى تستتبع ثمة حكم يحكم عليها بانه واحد ولكن
محتاجة ملا باالعلم وان ذلك الحالية فلم ازو لو بل ان كان اشتباه خلق الله عنها فذلك لا يمتنع مشاركة الصفات الاخرى
وايد ايضا بهذا التغيير

العلم

اقر صفة العلم قال الفيل المنازع فيه بنا او نفس بكونه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية والحيثية لذاته فبطلانه ممنوع
قال الكل المحقق في هذا المقام الحاصل انه اتحاد الموصوف بها فيمتنع اتصافها بالوجوه الآتية الثالث هي صفة صفة كمال فيلزم على تقدير عدمه
صفة زائدة بان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره والذي هو يلك القدرة وسويه الاتفاق ولكن ان اردتم بالاستكمال بالغير
ثبوت صفة الكمال الزائد على ذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غير ما اي بالغير الذي ذكرناه فصور وما
ذكر لقيتم لم يثبت الزوم مما ادعيتم ومفضاه ان الحال هو استفادة صفة كمال من غيره لاقتضائه لذاته لصفة كمال غيره والازم
من ثبوت هو الذي لا الاقل الكبرى حجة ان الله تعالى تام مجرد تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان اقتضاء هو واجبا لزم يجوز ان ينتقض
في صفاته وجه موجبا وان كان غير جائز لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا في ذات ان ينتقض بالقياس
الا بعض صفاته ودعوى ان الايجاب في الصفات كمال والايجاب في غيرها نقصان مشكلة جدا المقصد الثاني
في قدرته وفيه بيان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه واليه ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه
عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور العتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه وتعالى واشار الى
بالاحتجاج على كونه تعالى قادرا بقوله والا لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث
بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم يكاد ان يكون
الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد حادث فان لم يوجد فهو الاول
الاول فان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور
وان استند فاما ان ينتهي الى قديم او لا ينتهي فان لم ينته فهو الثالث نعم لابد اذا استند الى مؤثر ان يكون قديما والمنتهي
اليه فلا بد هناك من مؤثر ان حادث بغير شائبة موجب فاما مترتبة مجتمعة ومتوسطة يحال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم
يوجد حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل فيكون حادثا كان مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر
الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول
بالضرورة والثاني بما علم من ان الممكن الحادث يحتاج الى المؤثر والثالث ما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزم اثره
ويخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث في وقت دون وقت مع كون نسبته
فيما قبله فيلزم الدليل برهان جامع للخلق الا انه اثبات حدوث العالم وقد تقرر القول فان قيل فما الشأن كونه تعادل لوكان

الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل لما تقدم واما بيان الملازمة فلان اثر الموجب القديم لا يكون قديما لو
حدث لتوقف على شرط حادث ولولا ذلك لزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث و[illegible] اي
لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اورده بقوله وان تسلسل فلم لا يجوز
الطريق الاول ان يتسلسل حوادث ما سوى ذاته وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار
ليس [illegible] ولا يمكن ان يصدر عنه حوادث بالارادة المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان تسلسل مع ذلك ايضا لا يجوز
قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته ولو جاز ذلك امكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث بشرط الصفة الحادثة القائمة بذاته
مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية [illegible] ما سوى ذاته وصفاته وغيرها ايضا [illegible] الصفات [illegible]
بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق ان اثر المؤثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل ليس الحوادث الصادرة عنه الا بشرط
او بشرط قديم فيلزم الاستحالة والتخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يتسلسل الحوادث اليومية [illegible]
مسبوق بآخر الى لا نهاية محفوظة [illegible] كالحركة [illegible] على تقدير هذا الاحتمال جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود
الحوادث اليومية على مادة قديمة بواسطة استعداد استعدادات متعاقبة مستندة الى الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة [illegible]
في الامور المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين العالم القديم والحادث [illegible] [illegible]
[illegible] فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم ولما
لم يجز هذا الاحتمال فلو كان الباري تعالى موجبا لكان استناد الحوادث اليه بواسطة او بغير واسطة قديما [illegible]
فيلزم هذا الاحتمال بهذا الطريق ايضا والقائل ان يقول لكل من الحادث البديع التام ايضا لا باطل الطريق الاول اذ لو جاز قدم سوى
ذاته وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا يتناهى لم يلزم العالم [illegible] عن التخلف عن المؤثر التام [illegible] الاول فلانه
جاز ان يكون ذلك القديم مختارا [illegible] واما على الثاني فلتجويز ان [illegible] الموجب [illegible] حوادث لا يتناهى وليس يلزم على
من هو بين الامرين تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا [illegible]
في المؤثرية التوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته وان لم يدل على [illegible] من [illegible]
ذلك الى بيان حدوث ما سوى الله تعالى فيما من سلك العام [illegible] العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك
الخاص بالاجسام من [illegible] او اما بيان امتناع تعاقب الصفات [illegible] التي لا نهاية فباطل بان الطبيعي [illegible]
تعالى الوجوه [illegible] بالمقصود [illegible] بقوله الا الاول [illegible] عليه يقولون [illegible] والتقدير
ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا بتعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين تخصيص [illegible]
ولو تخصيص [illegible] من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع يستغني الممكن عن المرجح لان [illegible]
القدر على الضدين على السوية كما اعترف به القائل بالقادرية فان لم يستند الى اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن

على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر يستجمع شرائط التاثير لان الحوادث ارادته وتعلقها فلا يجوز
تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وهو ظاهر على رايكم واما الاول فبعد تسليم ان الترجيح بلا مرجح من خارج
ومع ذلك المرجح الداعي المثل والازم الايجاب لكان جايزا وهو وهذا ايضا يحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل لا يجاوز
مختار ان تعلق احد المقدورين [illegible] خارج وليس [illegible] التعلق ارادة المختار باحد مقدوريه بلا داع
كما في طريق الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا يستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر احد مقدوريه
على الاخر بلا مرجح وداع يرجح احد طرفي الممكن فهذا من غير مرجح المؤثر فيه وبينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وكلية
فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح وداع سواء بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغاير [illegible] مع [illegible]
من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني لا يرى ان بداهة العقل شاهدة بامتناع تعلق الثاني [illegible] توقف ولذلك
لم يعتبر الا صحة احد من العقلاء واكثرهم كذلك بامتناع الاول ومن ثم ذهب جمع كثير ان يجوز ان القادر المختار ان تعلق الارادة
ويقال لا يتوقف على الداعي فرد بالوقوع والاشيء يحدد الوقوع فلا يلزم الايجاب ولا الخارج ايضا لانه [illegible]
صفته بها من ان الاولوية التي لم ينته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما بخلاف الارادة سواء واما القادر الذي
هو سوى تام فمجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي وجد الحادث فيه دون غيره [illegible] ولكن الوقت فان
العقل دل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده
وكون الحجر كائنا بالطبيعة فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل فما وجه بيان المرجح
اشارة الى تقرير ان يقال عندكم ان الارادة انه تعالى وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بصحيح الحادث المعين وايجاده
في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب وهو موجب بالذات الا انه فاعل بالاختيار
اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على الوجه وهو ان يوجد في وقت معين
يجب وجوده في ذلك الوقت فاي فرق يكون بين الموجب والمختار فلم الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من الفاعل
انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف بشرط تعلق القدرة
والارادة بلا وجود ذاته كما في الموجب بالذات والايجاب عقلا تعلق قدرته بالفعل او الترك بالعكس واما الموجب
فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا ويجب من هذا [illegible] عند تمام المرجح من القدرة التامة والارادة
الجازمة والوقت والالة والمصلحة وزوال المانع كما يجب الفعل الا امكن ان يوجد تارة ولا يوجد اخرى فلا مرجح
بلا مرجح واذا وجب التسلسل فالفرق بين الموجب والقادر في ذلك ان شرائط التاثير في القادر [illegible] التغير
التغير انما يتصور اذا كانت شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه

ع

ويقال ان يقول الماثلة [illegible] واحد [illegible] بلا مرجح [illegible] للفوز [illegible] الترجيح [illegible] ارادة [illegible] الاحتمال الاول والارادة [illegible]

التبين فكذا ما باشره وغيره لا يتبين اصلا اجيب بمنع امتناع تعلق التبين وتعلق قدرته وارادته وتاثيره الممنوع على ذلك التعلق
فان قيل ما وجد بالشك وسواء ان يقال القدرة لا تتعلق الا بالوجود والعدم سواء فان تعلقت باحدهما فقط كانت
ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا محضا فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا
فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم الممكن يستند الى عدم علته كما ان وجوده
يستند الى وجود علته وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء
فعل العدم فان العدم ليس اثرا مستويا للقادر كالوجود بل معناه استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد بل
وهذا ابطل ما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان اثر العدم لا يستند الى القادر لعدم حدوثه
كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العلم ازليا **فرع على اثبات القدرة** كما مر عندنا يجوز ان
يكون صفة زايدة على الذات قائمة بها لا ازلية القدرة القائمة بذاته تعالى فانه والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى وقد مر بطلانه ولكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما تقرر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب
القديم الا بشرط حادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة
القائمة بذاته تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدرة الى ما لا نهاية وايضا يحتاج الذات الى صفة واجب
يستند الى تلك القدرة المتعددة الحادثة بناء على النوع الاول لا الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان
لا يستند الا الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض
عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة القادرة على الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لما تقرر في الترجيح بلا مرجح كما
ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد يقرر ذلك بضعف تساوي نسبة الاعداد عاما
من ان عدم الاولوية في نفس الامر وعند كسلا الا تقيد وبهذا ضعفه بما ان الواحد الموجب لا يصدر عنه
الا الواحد ويلزم منه ان القدرة من سائر الصفات او الذات فيجوز ان يكون بالقدرة والاختيار كما
عليه لم لا يجوز ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب صدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما
المثبتوا الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اي ليس موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان
التناهي من خواص الكم والكم مما يتقدس عنه ذاته من الكيف فليس عرضا للتناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى
التناهي هنا انتفاء اللاتناهي وبعض الاشياء ان تعلقها لا يقف عند حد لا يكون تعلقا بالتدريج
كان كل ما تعلق بالفعل متناهية فتعلقاتها متناهية بالفعل لكنها غير متناهية بالقوة دائما وهذا الحكم الثالث التزم
بعينه مطرد في الصفات كلها لكل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متناهية وغير متعددة فهذه
العلم فكذا واحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى انتفاء اللاتناهي في تعلقه بالفعل و

[illegible]

والارادة ايضا كذلك كثير تعلقهما غير متناهية الى الكثرة فرع القدرة صفة زايدة على الذات اما ثابتا من اثبات زيادة الصفات
على وجه عام وقد يحتج المشترك على تعميه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم
المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة والمشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان له تعالى قدرة لم يصلح لخلق الجسم لان علة عدم
عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وان الفرع حكم ومعللتمو مانع بكون
الشرط واخرى بكونه الفرد ولذلك صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات الرائي وموجب جواز اشتراك المختلفات في لازم
لا نسلم انه لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة في صفة موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها
فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها
في نفس الامر الثانية القدرة في الشاهد المخالفة اختلافا فاطما اي فوق الخلاف ان كانت القدرة مثلها اي مثل احد القدر التي في الشاهد
لم تصلح قدرة الله تعالى لخلق الاجسام لتماثلها والا لم يكن مخالفتها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب
منع مخالفتها للقدرة الحادثة اشد من مخالفة بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في قدرته تعالى
لهم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية وكسب الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرة
على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاصل تبناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا اثبات
اصلا والتمييز فيه اصلا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة فان المعدوم
لا مادة له والصورة لخلاف الحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية تعالى دون البعض كما يقوله الخصم فعلى
قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء
جاز ان يستعد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل المراد ايضا
من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة بالحقيقة فيكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض بارادة الفاعل
المختار اذ موجب الفرد جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة له على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في
هذا الاصل ابو عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما ستتلى عليك الاولى الفلاسفة
فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي ولا يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط بالوسائط
كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر سنده في اثباته فقد تقيناه الثانية الثنوية
المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة في الافلاك هي المدبرات لعالم العنصر فوقعنا الدوران للحوادث السفلية
والتمزآه الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع حصولها او صنع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض
ولا السفليات واطرادها كما شاهده من احوال الفصول الاربعة وما يختص من الحر والبرد والاعتدال الواسطة بين
الفصول

من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد عادة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية
اذ التخلف كما في التوأمين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة والتمسك بان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت
في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بان تفاوت فيما بينهما وتسببا اذا قام البرهان
على انقسام الدرج بالبراهين العقلية والنقلية ثبت بان الامور في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما تثبتوه من الاحكام
لا يستقر لكم على قواعدكم فلا دعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متشابهة في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او رطبة
او نارية وجعل درجة اخرى باردة او سطحا وليلية الا تحكما وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا
لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي ادعيتموها كلها على تقدير البساطة تحكمات
ثم نزيد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي ادعيتموها لما ذكرنا والا بطل علم الهيئة اذ بنيتم ان الفلك بسيط
في كتابه الهيئة بنوا القضايا في تلك الخلقة المتشابهة والصورة النوعية المقتضية لها كانت مختلفة على اوضاع متفاوتة
يكون الحركة كل منها واحدة فكان ربما يختلف وربما كانت مختلفة واذا بطل البساطة بطل الاحكام النجومية لابتنائها
على البساطة المختلفة والاطلاع والحضيض والاوج والافوق والاوجع وكيف يثبتوها الاحكام المترتبة على الاتصال والافلاك
وان كانت مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية فالبروج متكونة بالصور المختلفة في الطبائع والعبرة في تلك الاحكام ليست
بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل لقرب كواكب الثابتة من السيارة وبعدها عنها وهي نترع وعدم ما قررتم الاحكام
المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بجميعها من الثوابت المذكورة في البروج لانا نقول البروج كما علم
تنتقل من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة
بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قيل البروج المعتبرة وان كانت خالية عن الكواكب الا
انه حاذيها كواكب مختلفة الطبائع وهذا القدر كاف في اختلاف الاحكام والآثار قلنا تلك الكواكب تزول عن المسامتة
بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى اخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كواكب بجزء معين من
اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال بعينه بطلان الهيئة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا ان الله تعالى لا يقدر على الشر
والا لكان شريرا او شرعا فالذي لكل الغيو الحقير كما تم تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق للخير والشر وكلاهما
وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لها الظالم من افعاله يوهم
ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى طبعه اي طبيعته والخالق على اي دابه وعادته والخالي
لعدم التوقيف الشرعي واما انه تعالى لو فعله الى ابنه الظالم وغيره قالوا لا يقدر على مثل القبيح لانه مع العلم بقبحه
ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه

اراد وان سلم

اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة
الثانية ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة
على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال عنه تعالى والجواب انه اي ما ذكرتموه من صفات الافعال
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات الى
ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية وما كان القائل ان يقول
ما يصدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء
من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الغرض
فلا يجب ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك لو كان الفعل من شأنه ان يتبع
فعلا الغرض لا لتمه تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى
فعلا من افعال العبد بوجه فيه واراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان
او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدور حاصل فلا يقال لم يقع مقدوره لانه تعالى الان قدرته اتم من قدرة العبد
فلا يتصور بينهما تفاوت كما لا يتصور في قدرتين الا انه نقول ليس كون قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور والا اثر له في
هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء قطعا وقال فيه والجواب انه يجري على تأثير القدرة الحادثة وقد مر بطلانه واجيب على
ما تقدم وعلى تقدير ما ذكرتم وبحال في هذا المقدور بل انه تعالى اقدر عليه من العبد فيما ثم قدرته تعالى فيقع من
ثم قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك اشتراك قدرته بالجملة ثم يشترك في نوع عجز وذلك مناف للالوهية دون العبد المقصد
في علمه وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انكره شرذمة من قدماء الفلاسفة
وسنذكره لكن المسلك في اثباته كونه عالما مختلف فالمتكلمون فلهم مسلكان الاول فعله تعالى متقن اي محكم
خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول فلان العالم افعاله
فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وهو ما هديت اليه من مصالحها
واعطيت من الآلات المناسبة لها ويبين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتب عليها المجلدات
واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة
رشيقة تدل على معان دقيقة مفيدة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا مشتملا على ما يناسب المقام من تحصيل خطر
اي ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم ان فعله كذلك اذ الاشياء معدودة
العالم ومركباته اما مشتملة على مفسدة ما وتنغيص خلل ما ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه والموافق للمصالح من
الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كما هو في النار وغيرها

لما اوامر انما نافيت لنا كلام سوء وكيف يدل على علم الفاعل وتقول الفلاسفة دليلكم على انه عالم منقوض بفعل النحل لبيوت
المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات
فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهو الذي ذكرناه في الالهام والاخلاق من اصل الهندسة وكذلك العنكبوت
بنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لها بما يصدر عنها وبما يتضمنه من الحكم فاجاب
عن الاول بان المراد بالمتقن ما اشتمل على ... من الخواص الغريبة والمصالح التي تحيرت فيها العقول والاهتداء الى كمال ما فيه من البدائع
والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع ويوضح ما ذكرنا في مثال الكتابة والخط فالاشتراط فيه دالة على علم خالق
عن كل خط ... على كل كمال لو امكن ان يكتب احسن منها ... بالمضبوط ... على علم ... واما عن الثاني بان من اين علم
النحل والعنكبوت مما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا في الآن ما هو مبدأ
لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر مختار وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار و
لا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المتكلمين
وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله والتغير بالقلة
والكثرة لا نسلم لانا نقول لا نسلم التلازم اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز
صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى مسالك
الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في الشرح وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد مر فيما سلف على
المذهبين انه تعالى يتعقل ذاته ويعقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد
القائم بذاته وهو حاصل في شأنه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ
لما سواه اي لجميعها اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول
منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمعقولات الكلية وبرهانها الذي سبق قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني
انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وانما هو بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقة ذلك ... ان ادعيتم انهم يعنون بالتعقل
ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لكم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقتها ذلك الذي ذكرتم ولا بد
من دليل سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه ولكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين العاقل والمعقول وهو مفقود عنده فلا يثبت
الشيء على ذاته كما اشترط ذلك في الحواس فان الابصار لا يتحقق مع كونها حاضرة عنده غير غائبة بل لا بد من اشتراط
التغاير ولكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه
اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلول له فاذا علم ذلك علم البعيد ايضا لانه معلول لما علم يلزم ذلك اذا علم
الذي هو علة وعلم انه علة للشيء الآخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول

العيب مع ويوضح بدل

يوجب العلم مع

اي سلمنا مع

لم وجود المعلول

فيعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه يعلم من العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم
قلتم ان ذلك علم حاصل لجزم بمعلوم بكنه نفسه مسلك المتكلمين بصدد ان العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك
لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا العلم
كليا لان ما علم علة ما من الجزئية كالمستفيد من الاول وعلم ما علمه كالمستفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ما
كذا ما وجد ما تحقق في المسلك الاول ومع كونها مسلما بكلياته كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معلولا بكذا الكلي
وتقييد الكلي بالكلي ... لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده بقيد واحد وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام
بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصية معلولاتها لانها الصادرة عنها بلا واسطة او بواسطة وادعوا ايضا انه عالم
بالجزئيات من حيث جزئيتها الا انه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم بعد ادعائهم الاحاطة
قد ناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في ذلك الى
تخصيص القاعدة العقلية مما يلزم منه التغير كما هو دأب ارباب العلوم الطبيعية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك
مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحتة الثالث ان علمه تعالى يتعلق بالمعلومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة
لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعموم التعلق لما مر بمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب لعلمه ذاته و
المقتضي للمعلومية ذات المعلوم ومفهومها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها
والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق شتى الاول من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم والنسبة لا تكون الا بين
متغايرين محاط فاما بالضرورة وكنسبة الشيء الى نفسه اذ لا تغاير ههنا والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان تكونا
متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين
العالم والمعلوم فهي بينهما النسبة الاولى من ما بين المذكورتين اعتبرنا بالوصف بينهما فلا محال ... اي كون العلم
نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا يعقل الى ذاته نسبة عائدة فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا بالفعل وذلك لنا علما بذواتنا جائز لتركب فيه انفسنا الكثير
من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا كثرة فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم
تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بلا فارق اذ فيه كثرة ... اي لا يتصور بينهما نسبة فلا يجب النقض الثاني لانا نقول العلم
على تقدير عدم نفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل للمطلوب اذ تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا علم
الا الاخر فيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قيل من اين يثبت التغاير الاعتباري
المصحح للنسبة قلنا من حيث ان الذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في محله تغايرها باعتبار صلاحيتها للعالمية ...

فلمجاوزة القدر من التغاير بقيت الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا لعلم نفسه او لعلم
تقدير كونه عالما اي انه يعلم وذلك يتخم على نفسه وقد بينا امتناعه في مبحث العلم الاول لا بطال الدعوى من علم شيئا علم انه علم
به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول الدعوى
لزوم امكان علمه بانه عالم وذلك محال الاضافة فان من علم شيئا امكن ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان
يكون احدنا عالما بالمجسطي والنحو والكلام وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المسائل المثبتة بالدلائل القطعية وذلك لا يمكنه
ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان بشيء المدعى لان
امكان المحال محال والجواب انا اذا امتنع تعلقه على نفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي في علمه
العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتفرع لهذا العلم بالوجوه وايضا فقد تقرر بطلان
ما ذكروه فيما سبق انه لا علم بنفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم
بالشيء غير العالم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الامر والا من علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به حينئذ علم بها وهو باطل اذ من يعلم
العالم بشيء مغاير للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية
من العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك ممتنع بالتطبيق والجواب انا اذا اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات
وذلك لانا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب تعداد جميع متعلقاته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات
لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعلم غير المتناهي اذ المعلوم متميز عن غيره
لان العلم اما نفس التمييز او صفة توجبه لانه اي المعلوم متميز عن غيره وما يكون هو بالمساواة ايضا وغير المتناهي غير متميز عن غيره
بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب
من وجهين الاول انه معلوم من حيث انه غير متناه بمعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي
متميز بحسبه وان كان احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير
المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لا انه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك العارض
لانه موصوف بالوحدة والاولى ان يقال المراد ان المجموع ما صدق عليه معلوم باعتبار عارضه معلوم بعنوان الشار
اليه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا التنازع فيه لاحد كيف والامر
منه في العلم بهذه الثالث ان المعلوم كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا
في تميز كل واحد واحد منها الكل من حيث هو كل وما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تفصيلا لا اجمالا على
عكس الجواب الاول لعرض عنه ايضا فقال والحق ان يقال الثالث ان المعلوم المتميز يجب ان يكون له حد وطرف به يتميز
عن غيره واما يكون كذلك لو كان تفصيله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا ينحصر في

قد علم تميز

كان تا

في الحد الحاصر منها من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد منها فاما ان يبقى
ذلك العلم وعلم انه ليس في الدار او لا يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الماضي والثاني يوجب الجهل وكلاهما
نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم يكن متغيرة اذ قد امتنع وفي الماهيات بخلاف الجزئيات التي ليس
شكله والمتغيرة فانه يعلمها بالتحديد وكذا انه عالم بعد وقوع المعلوم والجواب منع لزوم التغير فيه انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى
التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
وقد اجاب عنه شيخ المعتزلة وكثير من المتكلمين بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا
يدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هو مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج الحادث
الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول الباري تعالى يستحيل عليه الغفلة فكان عليه بانه وجد عين علمه
بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول
الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اذ ليس وقوعها في زمان كعلمنا وحداثنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فاذا وقع في زمان مخصوص
فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ كل
منها زمان حكمي فالحال زمان هو قبل زمان حكمي بهذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي بهذا فمن كان علمه تعالى
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه ماض وحال ومستقبل
فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي و
في المستقبل فان العلم من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا من الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما
لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته
الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي واما توهم بعضهم من ان
محيط الطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت الاشارة وقد اكره ابو البركات البغدادي وذكر في بلاد الشام من ان علمه بانه وجد

عين علمه بانه سيوجد وانه احتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم باحدهما غير العلم بالآخر لان اختلاف
المتعلقين اى المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم
الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثاني بان العلم
ان زيدا سيدخل البلد وجلس لما يجى الغد فهو بينهما [illegible] فلذلك العلم [illegible] الاجل الطاري دخوله عند علمه بانه دخل البلد وذلك
العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر ثم لو انعدم البقاء اى العلم بانه سيدخل [illegible] من بين العلمين [illegible]
انه دخل فيكون [illegible] العلم السابق [illegible] وجها [illegible] الامام الرازي في هذا الحكم
في الاربعين لان يحصل له هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس شرطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في الان [illegible]
شرطا به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم
بحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبلها اصلا وبالعكس كما اذا علم حال قبل حدوثه ولم يشعر بانه وغير المعلوم اى ماليس
معلوما فهو غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى
هذا فقد راجع السائل الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه [illegible]
وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء و[illegible] عما قلناه قوله وقد يعبر عنه اى
الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا لتنافيهما في
وصفي العلمية والجهلية كما في وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عد الامام الرازي
هذا وجها برأسه ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب [illegible] ووقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات زعم
ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها و
يحصل علم اخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجود الحوادث وهو جهل تعالى عنه
السادسة من الفرق المخالفين من الفرق قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلي اى رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي
زعمت الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان ذلك العلم شيء من الاشياء وهو [illegible] من الموجودات
وكذا علم بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لانها امور موجودة لان العلم من قبيل
الاضافة والتعلق عندنا وانه اى ليس الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة
على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علم بعلم بنفس ذلك العلم كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا كل
شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فهو متعلق بهما علم واحد
كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها قديمة [illegible] بيان
زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة فلزمهم حينئذ ان لكل علم تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة [illegible]

ويلزم [illegible] محالهما او حده وتماثلها لان المتماثلان يشتركان في اللوازم فان قيل في جوابهم هو الازم عليكم في العالمية
فان ذات التعلق عالمية للشيء وتعلق بعالميته من وجه واحد لزم تماثلهما او اشتركا في العدم والحدوث فالمتعلقان [illegible]
قلنا لهم ان يقولوا [illegible] النقض عالمية [illegible] تعلق اولا بالمعلوم وعالمية تعلق العلم بالمعلوم [illegible]
من وجه واحد فلا يكونان متماثلان والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقة التماثل اذ المختلفات قد
تشترك في لازم واحد فان قيل لم [illegible] ذكرناه على تماثل العلمين فنقول بتماثل العلوم قلنا الا كان هناك طريق اخر
الى معرفة تماثلهما فذلك يتوصل اليها والا توقف كما في سائر الاشياء اذ لا سبيل الى الحكم بالتماثل [illegible]
الاشتراك في القدم والحدوث ولان المتماثلات قد يختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما
وسره ان المتماثلين لا يمتنع ان [illegible] فربما كان ذلك الشيء مستند الحكم [illegible] الثالث من الوجوه انه [illegible] فاذا
ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية [illegible] العلم بشيء غير العلم بالآخر والجواب ان التعدد
في التعلقات العلمية وهي اضافة فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة السادس [illegible] يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان
علم بعلمه ايضا زائد على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية والجواب انه في الاضافات لان العلم واحد وله تعلقات بمعلومات
لا يتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل
اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله ولا يحيطون بشيء من علمه [illegible]
يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر [illegible] انه تعالى عنده علم الساعة كيف وانه اى قوله وفوق كل ذي علم عليم
دليل ظني عام يحتمل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليتوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه
المقصد الرابع في انه تعالى حي [illegible] اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر [illegible]
المثبتوا ايضا عليه اى على انه عالم [illegible] بعضهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكنهم اختلفوا في معنى حيوته
لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من حيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة
الحس والحركة فهو ممتنع وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال اى
نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا [illegible] والتصور الحيوة [illegible]
فقالوا الحياة كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم
والقدرة الكاملين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة
اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
ومما كان [illegible] اجماعا على [illegible] الا انه [illegible] ان ذاته تعالى [illegible] بحقيقة لسائر [illegible] هو

ذاته لا لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جهل ذلك الامر الذي تختص ذاته
لذاته على صحة العلم او ان من جملة الى جهل ذلك الامر انشئه نظر الى قوله اقتضى صحة العلم فمن اراد استارا زيادة على النقض الصحيح فليطلب
بالدليل المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة والايجاب من اثبتها من تصويرها وتحقيقها
بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة
علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه
ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعي ولما استحال الظن والاعتقاد
في حقه تعالى انحصر داعيه في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال
الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة
وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك
الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا على ذلك اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء
اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما في وقت
وقوعه بها فان نسبتها الى الاوقات المتساوية كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من
مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال وليس ذلك المخصص القدرة لان نسبتها
والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث
يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون
مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع
واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم و
القدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات
حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تتعلق باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال
اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل وفي وقت معين على وجه مخصوص وجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه
وامتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا لا لانا نقول وقد مر مثله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل

لتحقيقه

لتحقيقه لا لانه فرع وجوبها نعم ان يجب وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة للارادة الآخر وكان كل واحدة منها لذاتها
متعلقة باحدهما على التعيين لم يجز ان ينتقل الى ارادة اخرى الارادتين بدلا ... لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر
عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك اذ لم يلزم جواز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها
بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لم يتصور تعلقها بالآخر لزم الايجاب وما ذكره من
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره
فتذكر وربما قال الحكماء لا نزاع ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم
الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اشرنا اليه في الباري وكلامهم في
الايجاب وجواب الحكماء عن الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان علما
فعليا البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته لاحتاجت الى ارادة
اخرى تستند هي الى ارادة ثالثة وهكذا او لزم التسلسل في الارادات الموجودة وقال المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن
تابعهم من المعتزلة اي ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انها حادثة قائمة بذاتها لا في محل وهذا ماخوذ من قول الحكماء انه عقد وجود
المستند للفيض وتوجيه الاخير على ما نقل من المتقدمين ان قيام الصفة بذاته تعالى يستلزم ان لا يكون صفة وهو ظاهر
البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعد الكاشف بالمكر الذي يكفي الحادثة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور
على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد والمستفاد منه والمعين للارادة الا ان المخصص كذلك والمعد قائم بذاته
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة مقتضيا حدوث
او قائما على حسب استعداد انها المتعاقبة الغير المتناهية والاظهر ان يقال وجه الاخير انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا
ان المخصص للحادث بوقت يجب ان لا يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان المخصص
للحادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التزموا انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها
حادثة قائمة بذاته تعالى وعرف بطلانه مما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات ومن ان قيام الصفة الحادثة بذاته مستلزم
لحدوث ذاته فتقرر بطلانه خاتمة وضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي المراد بكونه
تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان يكون امرا زائدا على ذاته واما ان يكون امرا سلبيا وهو
قول النجار وهو عدم كونه مغلوبا ومكرها واما امرا ثبوتيا والذاته من علل الامكان فيكون اما مستلزما لذاته تعالى وهو العلم
الآخر واما مستقلا بنفسه ... قائما بذاته وهو قول الكعبي واما قائما بذاته وهو قول الكرامية
او بوجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة واما قائم بذاته ... ويبطل الاول بانا نعلم
ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا ... ويبطل السادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل

خاصة انه لا يقوم الحوادث بذاته والسادس خاصة انه يلزم من الافتقار في محل والى حينئذ لا يحل ان المحتج بل لان كل الارادة
فانه ما انها فليس كونه غيرها الا في ان كونه غير ما بها وكون ذاته تعالى لا في محل كذلك الارادة فلا يوجد اختصاص بالارادة
لا في محل كم يسلي فلا يكون علة للثبوت المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير والدليل عليه وجوه
بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث
مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه مخصوص وربما لا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما
من صفات النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر وهو ضعيف اذ الاحتجاج على هذا الوجه كما ان الاول
انه حي لحيوة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانهم اذ حيوته تخالف حيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف
ولهذا لا يصح بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم
والعمى ضدان لهما وهو ممنوع لجواز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية
راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا
المقدمة الثالثة ان المحل القابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن
الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ثبوتها
عزه سرا من سوا النقص فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء فقد اطبقوا على انه سميع بصير واذا
اكتفوا بالاجماع يكفيهم مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على الشرع انما ثبتت بما يقوم من الآيات والاحاديث
التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع لانه يتجه عليها
اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا يعدل عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بالاحتجاج في اثباته الى ما هو
اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتنا ما اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فقد صار
العلم الضروري بها والمسئلة التي نحن فيها سواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في
حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرنا تنبيه وقد تقدم
في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر انواعها نفس العلم المتعلق الذي هو المدرك وقد
ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة
الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللقوم في هذا الابطال مناقشة وقد مرت هناك فمن
زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر حدوثهما فيلزم ان يكونا حادثين واجيب بان العلم الاصغر لا يدين على
المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري

ذكر عبارة

وقال
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم
ثم اعلم انه لا اهل السنة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فانا نعلم بوصفه بالسمع والذوق
واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هو لا فان ابا الحسين
شبيه بتغير بسمع الحيوان وبصرنا مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما تاثير الحاسة من المسموع
امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على امتناعه تعالى
الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات والثاني تاثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب
منع ذلك في العلوم انما الحصلان الناشي التاثر واللازم من حصولهما مقارنا للتاثير فيا كونهما نفس ذلك التاثير او
مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان
لا يكون سمعه وبصره نفس التاثير والاشتراط به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان انتفا التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا خلوهما عن الادراك بل التعلق في
وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا فيه وكذلك الوقف المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام
فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه واذا تصديق
الله اياه اخباره عن كونه صادقا فيتوقف بهذا الاخبار كلام خاص له فاذن قد توقف صدق الرسول على كلامه
فاثبات الكلام به استحالة اي بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان التصديق بالكلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه
يدل على صدقه بغير الكلام بان يكون المعجزة مما ليس كالقرآن الذي يحتمل القول لانه معجزة خارجة عن قوة البشر يعلم به
صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة
له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت
واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان الاخريان ذهبتا الى صحة القياس الثاني وقدحت
احديهما في مقدمة القياس الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله قالت الحنابلة كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهؤلاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثاني وهو باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي يتركب منها كلام على زعمهم مشروط
بانقضاء الاخر منها فيكون لاحق الحرف مشروطا بانقضاء السابق فلا يكون قديما وكذا يكون الحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما
بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف لحدوثها اول زمان وجوده ولاجل ان ما لم يوجد بعضها فيكون حادثا لا
قديما

كانشقاق القمر

والكرامية واتفقوا الجميع على ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول فالمعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الحنابلة
المذكورتان لكنه ليس قائما بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه
الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له
وهو الذي قالت المعتزلة انكره ونحن نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ والقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى
فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى
النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب
الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير اي ليس بمتغير وهو اي المعنى النفسي
مغاير للمتغير الذي هو العبارات او نزعم اي المعنى النفسي الذي هو الخبر هو غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده
مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور
به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما كما لا
ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة
قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي
يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته
اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليه من الامور
المتقررة المحققة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه او يامر بما لا يريده اذ المعنى مدلول عليه بالعبارات
مغاير للارادة كما زعمه الاشعرية لكنه لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم
وفي الامر راجع الى الارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدمه [illegible]
هذا الذي قررناه كذلك فظاهر ان ما يقول المعتزلة في كلامه تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها
حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به فلا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما ان ما نقول به [illegible] ونثبته من كلام النفس
المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم
المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة
الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على قدم القرآن مطلقا اي بلا قيد بالنفسي واللفظي فيحتمل ان يكون

تحمله

يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون ثم حجة علينا والاحتجاج عليهم اي الحنابلة فائدة [illegible] بالقياس الى الاول [illegible] حدوث القرآن على
المعنى القائم [illegible] العلم والارادة [illegible] على هذا التفسير بحسب القرآن في الالفاظ والعبارات [illegible] والاستدلال على حدوث الاول بان
قلنا [illegible] ايضا [illegible] بالمطلقة كما ينكر بعض [illegible] وجميع [illegible] اللغة الكلامية وقد يستدل
للطلب [illegible] بوجوه من المنقول والمعقول [illegible] الاول الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع
سفه فكيف يتصور ثبوته سبحانه وتعالى الثاني لو كان كلامه تعالى قديما [illegible] المتعلق الذي
يكون كالعلم فان تعلقه [illegible] يكون للارادة فكان [illegible] تعلق بجميع ما يصح [illegible] كلامه يتعلق بكل ما يصح
تعلقه به وانما كان الحسن والقبح بالشرع [illegible] كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه [illegible] تعلق امره ونهيه بالافعال [illegible] فيكون
كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا [illegible] وفي بعض النسخ كالعلم والقدرة [illegible] بعد [illegible] تعلق
بكل ما يصح ان يتعلق بكل [illegible] والجواب عن الاول ان ذلك [illegible] الذي هو [illegible] في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه
كطلب التعلم من ابن سيولد [illegible] هو العزم على الطلب [illegible] وهو [illegible]
نفس الطلب [illegible] بل [illegible] لان وجود الطلب بدون [illegible] والجواب عن الثاني ان العدم
القادح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة [illegible] فانها تتعلق ببعض المقدورات
وهو ما تعلقت الارادة به [illegible] دون بعض فان [illegible] تخصيص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
الكلام [illegible] قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة [illegible] ما يصح تعلقها به دون بعض
فلا قبح عليه واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه وانه لذكر لك ولقومك [illegible]
ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانه يدل على ان الذكر محدث فيكون
القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون [illegible] معناه اذا اردنا شيئا [illegible]
[illegible] من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء ويكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده
بقرينة الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة وكلاهما يوجب حدوثه اما المتاخر عن الارادة الحادثة والمستقبل فلان
المتاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا وايضا في الاستقبال [illegible] المتقدم على الحادث
[illegible] بمدة يسيرة ظاهر ايضا دلالته على حدوثه [illegible] قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون [illegible]
الواقع فيه اي الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان
القرآن من الآيات المركب من اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلامه قد
يكون معبرا بالعربية وعبرانيا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان [illegible] كلامه مسموع
فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس [illegible] ان القرآن معجز اجماعا والمعجز [illegible] معارضته اي معارضته البشر

اذ لا تقوم به

بين الشارح الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
بعينه وانما الاختلاف في العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم
النقص في افعاله تعالى اللهم الا ان يقال لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم بذاته تعالى حادث فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل له لكن الكذب في الجائز زواله كالكذب وهو ح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل
فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام
النفسي صدقا لانه القديم واما في العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها
بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد صحته ودلالته على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا اخبار النبي بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اعجاز التزم بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة
الى بيان اسناده وصحته ولا الى تفسير ذلك بل نقول تواتر عن الانبياء عم كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما
فان قيل صدق النبي انما علم بتصديقه تعالى له وانما يدل على الصدق اي على صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب وح ان
يكون كلامه صادقا فصدق النبي انما يعرف بصدقه فيلزم الدور واذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي لما فعله قلنا
التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها كما ستقف عليه واعلم
ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب وخصوصها ان لفظ المعنى يطلق تارة
على مدلول اللفظ واخرى على المعنى القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان
الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو الاصحاب
الا انه بعد التامل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الخامس في انه تعالى صفات اختلف فيها وهي
مفرقة وكسبل احد عشرة فالمقدمة منها انه هل له تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي

الدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثه والا وان لم يكن متعلقا بالمعنى حادثا مع انه يكون قديما
سابقا عليها فلا يتحصل بها بذلك الدعوى وتصديقا للتابع انه اعجز القران موصوف بانه منزل وتنزيل وكذلك [illegible]
لاستحالة الانتقال والانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الخامس قوله عم في دعائه يا رب القرآن العظيم
يا رب طه ويس فالقرآن مربوب اي مخلوق كلا او بعضا والجواب بحمل ذلك على المقروء فانه تعالى اخبر بلفظ الماضي كقوله انا ارسلنا نوحا انا انزلناه
والاستدلال بالانزال والارسال في الازل فلو كان قديما لكان كذبا لانه اخبار عن الوقوع في الماضي ولا يتصور ماضي من
بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن والمنسوخ اما الحكم والانسخ فيما يتصور في القديم الا
ما يثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي على انه جعل تبين الوجوه عاد الاربعين من الادلة المتسولة والحق ان اختار المعتزلة وللجواب
عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ لا المعنى على التامل وهو غير نزاع فيه كما حققه ثم نبه كلامه تعالى واحد
عامل في القدرة ومن اتصاله تعدده استلزم التغاير اما بالاختيار او بالذات ومما يبطل اما الاول فلان التعلق
لا يستدل المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى
الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص
يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه تعالى خمسة اقسام الى انواع
وابن سعيد من الاشاعرة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال وابطل
عليه الكل انواعه فلا يوجد بدونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه ولقوله امتنع ذلك في انواع يحصل التعلق
بعض الكل ليست انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء فيما لا يزال فوجد
بدونها وهو ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى
وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في ان الحاكم العقل بحسن الافعال وقبحها عقلي الثاني
انه تعالى لو شرع فيطلانه انتفت مصلحة العلم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب
والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والدنيا والاولى وفي ذلك فوات مصالح الكثير والاصلح واجب عليه تعالى عندهم
فلا يجوز اخلاله به ولكون امتنع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا
فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان يكون نحن اكمل
منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته يكون صادقا والا لزم النقص في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي
يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة وما كان للقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور

بعينه

الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنهم بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل على ثبوت
صفة اخرى فيجب نفيه والكفي ضعف هذا من ان عدم الدليل عندكم لا يفيد عدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان
انتفا الملزوم لا يستلزم انتفا اللازم ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة والكامل
معرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما عرفنا ما كلفنا الامر فيها بل الطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال و
والتنزيه عن النقائص ولا دلالة لشي منها على صفة زائدة على ما ذكر ولجواز منع التكليف بكمال معرفته وهو التكليف بقدر
وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما نصب لنا دليل الشرع على ان العلم به لا يمنع معرفة صفات اخرى او بان نقول
سلمنا التكليف ايضا بكمال المعرفة لكن لا يلزم من التكليف حصول من جميع المكلفين بل انما يلزم من هو كامل بعض منهم
كالانبيا والكاملين من اتباعهم دون البعض وهو من عداهم وهم الاكثرون وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمنع كثرة الكفر
فيشترك بما كلفوا به من كمال المعرفة واثبت بعض من المتكلمين صفات اخرى بيانها تلك المسائل الحدى عشرة الاولى
البقا اتفقوا على ان الله تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اثبتها الشيخ ابو الحسن
واتباعه وجمهور المعتزلة نفوا هذه الصفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دون البقا كما في اول الحدوث
بل يتجدد بعده صفة هي البقا واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث لعدم البقا حاصل
بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ المسبوقية الوجودية فلو دل ما
الذي ذكرتموه في البقا على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرنا فان العدم بعد الحصول كا
كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود فمحل اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم
التسلسل لحدوث الوجودية وقد قرر ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا او نقض
بعد تقضيان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحوادث وكذا زوال الاتصاف
لا يقتضيه وذلك لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اى نفى كون البقا صفة موجودة زائدة
القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقا هو نفس الوجود في
الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقا زائدا لكان للبقاء بقا اذ لو لم يكن البقا باقيا لم يكن الباقي
باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقا والمفروض خلافه ولزم بقا البقا المترتبة للوجود
التسلسل ولجواز ان بقا البقا نفس البقا كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا يتسلسل
اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكرتم نوع عجيب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج الباقي على تقدير كونه وجوديا الى
الذات لزم الدور لان الذات احتاج الى البقا ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اى وان لم يحتج البقا
الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقا هو الواجب الوجود

لانه

لانه الغني المطلق دون الذات ولجواز منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غايته ان
وجوده فيه لا يكون الا مع البقا وذلك لا يوجب ان يكون البقا علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل
الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقا قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد
على الذات بان المثبتين للبقا يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على
زائد به الذات واخرى بانه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني والاول لو كان تبين للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقا
لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقا اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني
لا يلزم ان يكون له بقا اخر والوجه الثاني منهما ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على
الذات به الذات احتياج في وجوده الى البقا الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واثبت الجمهور متفقين على
انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد قائم على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة
زائدة ما مر في البقا وتصويره هنا ان يقال القدم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه
وبعلم لا يوصف بهذا القدم به كالعرجون القديم فما قال ما حدوث قبل بعده فقد تجدد القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات
وكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يجري دعوة متطاولة بابطال الذي مر ابطاله فلا حاجة الى الاعادة ثم حمل شي منها
ما مر على الوجه السابق مما لا وجه لصحته والذي يخصه اى يخص ابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه الاول الذي
فلا يتصور كونه وجوديا وان اراد صفة لاجلها لا يختص الباري بكونه بحيث لا قبله بذلك كما قرر كلام ابن سعيد بل كلام
الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه تعالى يختص بمعنى لاجله يجب وجوده الا فرض بها ان الحيز
يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
يعلل به امرا سلبيا اذ هو عدم اولية وجوده ولا قدم فان قلت هو السلبي بالقدم لا ينفيه قلنا ان الصفات السلبية لا تعلل الا بالصفات
الثبوتية او غير ما من المعاني فالتصوير الى نفيه ذلك للمعنى المراد والامام التقرير والتحقيق باقامة الدليل على نفي ما
هو الذي اوردناه ههنا في ابطال مذهبه الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم لو اعتبر في الوجود في
الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليلنا ايضا الصفة الثالثة الاستوا اما وصفه تعالى بالاستوا في قوله الرحمن
على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلا ويعود الاستوا الى صفة القدرة قال الشاعر
ودم به قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى
لنسر وطاير اي استولينا لا يقال الاستيلا بعد ان لم يكن مستوليا مشعر بالاضطراب والمغالبة ثم
هذه الامور كلها مستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان الاستيلا يعم الكل لانا نقول تخصيص العرش لانه اعظم
الا ترى ان الله تعالى اشرف ما كان في قوله والله غالب على امره ولم يرد بانه ما سبق بالاستيلا من خصوصه من كلمته الا الابتلا

مخصوص من الشايع بان الغاية هي الاخبار بالاعلى على الادنى اذ يعبر عن الاذهان ان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه كان
مستوليا على غيره قطعا وهو اعكس ما هو المشهور من التشبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الاعلى اذا (الادنى حكم ح)
كان بادنى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء هنا القصد فيعود الى صفة الارادة كما في قوله
تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب اليه الشيخ في احد قوليه
الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها وان لم يقم دليل عليها ولا يجوز التعويل
في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وسواء يراد به الاستيلاء او القصد على صفة في التوقف
مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ وابو
قوله وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول اخر ووافقه القاضي بانه الوجود (ثبوتين ح)
وهو كما قبله اي الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال فيه الوجه وضعوا في اللغة
للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهول للناس لا يجوز وضع ما لا يعرفه
المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المخاطب فتعين المجاز والتجوز بها عما يشمل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز
به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع جميع صفاته وما سواها كلها غير باق الصفة الخامسة اليد قال
الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتها الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على
الذات وسائر الصفات لكن لا يعلمهما بعينهما وعليه السلف والسلف القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن
القدرة فانه شايع وخلقت بيدي اي بقدرتي الكاملة ولم يرد القدرتين وتخصيص خلق ادم بذلك مع ان الكل مخلوق
بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما في اضافة الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات
كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز
عن القادرية بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف
اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وتكرير لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ
وقيل صلة زائدة اي لما خلقت انا كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى يدي مسور وهو في غاية
الركاكة وكيفية كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فتعين الحمل
على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العين قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني
وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه كما مر اتفاقا ان اثبات الجارحة ممتنع
والحمل على التجوز عن صفة لا نعرف ما يوجب الاجمال فوجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وضمير (والاجمال ح)
الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة

زايدة

زايدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك وقوله
الحرى الحامل الاحشاء اي جانبه وقد يعبر وكذلك الشيخ اذا رافق والارادة بجانب الله جنسا اي بجنابه وحرمه
الصفة الثامنة القدم قال عم في انشاء حديث طويل فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي
رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وفي اخرى يقال لجهنم هل
امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بساكن خازن النار وبمن
رفع نفسه عن امثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس في انشاء حديث فاما النار
فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء والكلام اثبات
الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليد من الصفة العاشرة اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها
بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله
تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق
قالوا وانه غير القدرة لان اثر القدرة الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون (لان القدرة ح)
والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير اي بامكان
في نفسه بل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو
الكون اي كون المقدور ووجوده لا الصحة وامكانه فيستغني عن اثبات صفة اخرى كذلك يكون اثرها الكون (ايا ح)
فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المستوية في
نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من النسبة للمقدور له
فلا يحصل لها منه احد طرفيه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي باحد الطرفين في وجوده فهي اي الصفة
التكوين قلنا كل منهما اي من كل الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى
مخصص يعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة
الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت برد انامله في كبدي ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالاكف وقيل ما اول بالتدبير يقال فلان في كف فلان
اي في تدبيره فالمقصود من هذا بيان الطافه في تدبيره وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على
كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث ضحك حتى بدت نواجذه ولا يمتنع حمله على حقيقته فقيل مع ضحك لا

كمحكنا وقيل هو شوق لطيف يورث التحير في كل آن ومنه صحكات الرياض لفراق ازهارها تغير صحكات ساحة البحر والنجم [التجوّز]
منه ويبدو التواجد عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر
من الآيات المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته [والاتحاد]
ومجانبا عما يوهم ظاهره فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها على ما اشار اليه المتعمقان وعليه التكلان
المبحث
الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول
في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد
قال المثبتون ان الملازمة فيما قد مر انه تعالى اصح ان يرى وعند الاكثرون فقال الاشعري رحمه الله تعالى اجمع الائمة من
اصحابنا على رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه
آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة
ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته
لذاته والاوجه الامتناع ان تحرير محل النزاع فيقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس
علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فعلم ان الشرط لاجل ان تحققها حصول العلم فيها
امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة ان تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى وان الفاضل لا سبيل اليه الا بين الظاهرة والزيادة في غاية الانكشاف لحدقة الازيادة في الاولى [الا ان العالم الاول بانها]
وهي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس كما انتقضت ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده
ولا تباين الا انه يحصل في هذا التخيل غير نقصا اصلا وما ذلك الا لان الحدقة ما نشأت عن صورة الشمس وتغيب
صورتها في المحسوس الثاني ان من نظر الى المستقصى الى وجه حضر الى ناظره لعلها تحول عنه
الى آخر ابيض فانه يرى لونه مركبا من البياض والخضرة فصارت كشعاع حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها
بعد التحول الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذا البياض الشديد يقهرها ويخيلها ونظر الى ما بعد
رؤيتها الاضوء ضعيفا ببياض ضعيف لم يرها فلولا انه تأثرت حاسته منه لما كان الامر كذلك
فلم لا يكون ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود ذلك الى زيادة الزم من الابصار لا الى البتر
فلا دلالة عليه فلا يحوى فان الابصار هل الرؤية هو اي تأثر حاسته والادراك وقد يعتبر عندنا في ان يخلق الله تعالى [اي بل]
ويقال من يجوز ان يتأثر عنه حاسته وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي والاشتراط لضوء
والمقابلة والقرب من الشرائط التي اعتبرها الحكماء قد علم ان الله تعالى ليس جسما والجهة وتستحيل عليه مقابلة
وهو اي ناقلية ومقابلة ومرقه ونحوه وجوز ذلك صحح الاستكشاف لعباده الكمال في ليلة البدر كما ورد في الاخبار الصحيحة

والتحصيل

وان يحصل الرؤية للعبد بالنسبة اليه هو ما قال المعتزلة تعلقا بالرؤية هو ما انكروه بلا مزية اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية
والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له والجهة فنزهوه عنهم حاشى وجوده
فضلا عن رؤيته وسيمر عليك زيادة تقرير مذهبهم وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
المسلك الاول في النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقول في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال [النقل]
لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع
كونه مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز
على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل سمي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة [واستوار الجبل]
هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل ام ممكن في نفسه وما علق على الممكن
فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل
الرؤية بل يجوز مطلقا عن العلم الضروري لانه لازم لها واطلق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما اشتمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى
اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه في الجبائي واكثر البصريين وكونه اي ان
واستكمله للعلم الكثرة اداؤه ومتكثر بابه فيجعد جدا والصواب ان يقال لو كان الرؤية في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه
ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا
لدليل ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون النظر الى الرؤية ايضا فنقول
يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة على المعنى الذي هو العلم الضروري هنا ايضا لا فائدة فيلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة [المرؤية]
مع انه يخاطبه وذلك محال لا يتخيل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي
ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم بطابقه اصلا الثاني
من وجوه الاعتراض على الاول انه سأل الرؤية لقومه لا لذاته بل سأله البارية عليها وانما اوجبه من غلا فيهم واحاله الدال على
الشاغر وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك وهو سؤال القرية اي اهلها
فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلام علمك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته تعالى
لا للرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلان ما كذكر الجبل الذي شاهده موسى
من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآيات العلامة الدالة على الساعة للسفر
من قوله صحة لن تراني على ان التأويل يل تسامح فيها وايضا فلان السكون مكانه لا يليق ردا لا آية وحكوك
الجبل الا استقراره الثاني من تلك الوجوه انما سأل الحاجب تقوم الاقتصال لانه كان طالبا مشاهدا اكثر قومه اقر حوا

وتعالوا ان الله جهرة واعادتها بالالف في قوله ارني لمنع عن الرؤية فيعلم بقوله اشاعها بالشبهة البديهة بالطريق الاولى وفي
مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة السؤال وهذا ما قيل الجاحظ ومتبعه والجواب انه حكاية الكلام فلا بد
من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه
ان يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم حين [illegible] وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما ثانيا ولم
يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه ولم يصدقوا قوله ايضا في الجواب بل [illegible] اخبار الله تعالى لان الكفار
لم يحضروا وقت السؤال فلم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون [illegible] اخبار بمنع الكلام
بجوابه ما لا بأس به واما ثالثا فلانهم كما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجروا عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى
سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة الدالة على امتناع السؤال انهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة بسبب
سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه
تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم ان لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم او
علينا كسفا من السماء تعنتا ان كان المسؤول ممكنا في نفسه فالظاهر استعظم ما يدل على صدقه مع الرد عليهم عن
تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه واعلم ان استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع
فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول [illegible]
من جنسين وانما سأل في هذا السؤال وفعله مثل ابراهيم وسؤاله حين قال ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده وتعلق بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يحتمل التفاوت
فانه كما تم صفة توجب عدم الاحتمال متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك تاول قول الخليل عليه السلام تارة بما يضعف
وهو انه كان طلب منه طير [illegible] عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس [illegible]
احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلبه منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من ان الله اوحى اليه اني اتخذت
انسانا خليلا وعلامته ان احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه [illegible]
اي يمكن موسى وكذا اي طلب التاكيد من غير ان يكون سؤال الاعلى من الرؤية بان طلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها
بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبا غير ما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع
الرؤية والاقرار ذلك في ثبوته مع العلم بالوحدانية لان الشك من وجوه قد عندنا هو التوصل الى العلم بالحكم وانه لا
نبي والغرض من البعثة هو الدعوة الى الله واحد وانه كلف عباده باوامر ونواهي لغرضا لهم الى النعيم المقيم وذلك
لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى اتم وعلم فلا يستحيل
رؤيته عندهم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة والصغيرة على الانبياء والجواب ان الالتزام ان المصطفى المختار

بالمتكلم

بالتكليم في موقف الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع دون اجاد الطلبة ودون من حصل في اكثر من علم الكلام المبدعة العقدة
للموجبة التي لا يكاد واحد من العقلاء يحتاج اليها بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وذلك بعده على من الذين [illegible]
ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه وشعور بالتجسيم على ان يكلم الاعلى من العقلاء بل من الكبائر التي يجب صدورها
عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر فتقول لم جوازه من الانبياء كما سبق من المنع والتفصيل والجواب على الوجه الثاني
اي النظر من علي وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته اللازمة والثاني مسلم ان لو
اي وجود الرؤية على حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن فيتعين انه علقها على
حال حركته والخفاف ان لا استقرار حال الحركة ممتنع فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق
والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة ولا لزم الاضمار في الكلام ولانه اي الاستقرار
الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اي في زمانها
ليس بمحال اذ ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة والمحال رفع المعلق المستقل مع الحركة اي كونهما مجتمعين في وقت
واحد منها فوق الامكان فلان عن الوجه الثاني انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها
بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب ان
المقصد الذي في الكلام قصد المتكلم ويلزم منه اي قاله وقال ما كذلك فلما افرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق والربط الشرط والمشروط الذي تشف
على تقدير وجود الشرط وعدم الايقاع فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود الا انا نقول
ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا الا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر
في الشرط المصطلح تنبيه كل ما استمعه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها
بلا شبهة فلا نطول بذكره ما ذكرنا في الكتاب كما فعله جميع من الاصحاب واما الموقف الخامس المسلك الثالث من مسالك جواز الرؤية
هو النقل والعمدة في المسلك الثاني مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابو الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتقريره
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو ظاهر ونرى الجواهر
ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال
فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وكما عرفت وانتفائها عند العدم فان العلم

والاعراض لو كانت معدومة لاتخالف كونها مرئية بالضرورة والاتفاق فلو لا تحقق امر متحقق حال الوجود غير متحقق حال العدم لما كان كذلك
اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استنادها الى العلة الى طرفى الوجود والعدم على سواء
وهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة
وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز كما مر فى مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الجسم لا يوافق الالوان فى صفة عامة ثبوتية كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث
لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة لان التاثير
صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط العدم من درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هى
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة
فى حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح
والملموسات والطعوم والشيخ الاشعرى يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء
التى ذكر نحو جريان العادة من الله بذلك اى بعدم رويتنا اياها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رويتها فينا ولا يمتنع ان يخلق
فينا رويتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية
ونحن نقول ما هو الا استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا تؤخذ من العادات بل انما الحكم بالشىء انما يقبله من البرهان وسوء التقليد او لا ترى ان الرؤية بالمعنى الذى حققناه
فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نسلم ان المرئى العرض والجوهر
بل المرئى هو الاعراض فقط فقولك نرى الطول والعرض وما جوهرهما ان اردت الجوهر برويتهما ممنوع ولكن المرئى مما فيه الى
لا المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اى كونها مقدارا قائما بالجسم عارضا له كما نقلته فان وجود المقدار
الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ويريد بهذا الى
لا ابطال وجود المقدار الوهمى انا لو فرضنا ان الخلا لا جزء من الالهما الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلا جزءا
وان لم يحصل شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شىء سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء العرضى قائم على
وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار والا لقام المقدار الواحد حال الى ٢ بصاحبه
بتلك الاجزاء وان كانت متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بتلك الاجزاء
فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشىء بنفسه فى جميع المسافة فى سمت مخصوص فرئيته رؤية تلك الاجزاء
وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لم لا يجوز احتياج الصحة الى علة الى الامكان والامكان عدمى كما تقدم فى باب الامكان
والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب انه لا معارضة كما تبين ذلك فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب

تحقيقا

تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت
وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود الا ان المعدوم
لا يصلح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لم لا يجوز ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون شرطا واحدا ولا فلان صحة الرؤية ليست امرا
واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض تخالف صحة رؤية الجواهر اذ التماثل لم يا يسد كل منهما مسد الاخر ورؤية
حد الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض جسما واذا تخالفا فلم لا يجوز تعليل المتخالفين
بالنوع بالعلل المختلفة كما مر فى مباحث العلل والمعلولات فضلا عن تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب
قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض
فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما دون خصوصيته تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا
ندرك فضلا عن ادراك انه اى جوهر او عرض ما واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى
اعراضه من اللون والضوء كما يقول الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الجسم فهي
مرئيته بالواسطة على معنى بل نرى هويته بحسب تفصيلها على جواهر واعراضه والاعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر
وربما انفعل عن ذلك التفصيل حتى لو سألنا عن كثير مما اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم يكن قد ابصرناه
٢ اى زمان كتابه اذ كنا ابصرنا الهوية ولكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية اللازم الذى
بالافتراق بينهما اعنى خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية بالخصوصية الممتازة تستلزم الاطلاع على
خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولا لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر و
الاعراض وبين البارى سبحانه وتعالى فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لم لا يجوز ان المشترك بينهما اى الجوهر والعرض
لا ثم والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات
العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا يصح رؤية المعدوم و
الامكان ليس كذلك لشموله للموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شىء منها متعلقا للرؤية
وما لا يصح ان يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى يعلم منها الى رفع
الجوهر والعرض الموجود من خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو
٢ مطلق ٢ الموجود واما مع خصوصية بها امتاز كل منهما عن الاخر واما هو الحدوث وقد ابطلنا ما ايضا واما بدون ذلك فهو مطلق
الوجود وبذلك يتم المط الخامس ان لا ثم الحدوث لا يصلح مساويا للرؤية فان صحة الرؤية عدمية فيجوز كون سببها كذلك
اى عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم
لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل بل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون

٢٠٠

فلا يكون هذا مثالا فتأمل وذلك لان كون الوجود كسبوقا بالعدم او اعتباريا امر ضروري والاتم كثيرا واجيب ان الاول لكونه
مدركا بحس التامل ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم القول بان وجود كل شيء عين حقيقته وكيف
يكون حقائق الاشياء كلها بحيث يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات
مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فهو انما يكون الاشتراك في الوجود عنده
لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدي عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد
كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب يرد عليه ما ذكر نحوه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فنقول ان
اللازم والا يكون الملازم معتقدا للمتمسك وعلم يكن هذا مرضيا عند المحقق فان الحق ان المعتبر للوجود الا كون
الشيء هو بعينه عوضا من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية بحيث يجري عليها الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء
ذا هوية يتمايز بها امر مشترك بين الموجودات بالضرورة وما ذكر من ما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما هو عين
الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مرتبة حقيقة الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي
مبنية وخصوصياتها للموجودات المتمايزة عندهما فلا يقول بالاشتراك فيها والكلام في هذا الاشتراك لا كون
الاشتراك مبنيا على ما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته بل بان مفهوم كون الشيء ذا هوية خاصة
الشيء حتى يلزم من الاشتراك في القول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود هو وجود الشيء هو بعينه ان يتمايز منهما
احديهما الاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالحاد الذي ادعاه الشيخ على هذا الاظهر العامل
انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي
صرنا اليه وبين اشتراكه بين خصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال وتم
ان هذا المقام مزلة للاقدام ومضلة للاوهام وهذا الذي حققناه لك غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير فتأمل فيه
جيدا فلم ندخر نصحي وعليك بالاعادة النظر وامعان التدبر والتثبت عند البوادر في اللاحقة من الافكار مع عدم الركون الى المملول
الا اول عارض تلوح ببادي الرأي كما ترى الناس يحكمون بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية صريح في ان اشتراك الوجود بناء على
ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولذا العون والمنة في ادراك الحقائق والاسرار الى الدقائق التابع من الاعتراضات
للغم ان العلة لصحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث وجاز ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب ما قدمناه التكلف وبعيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
ان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والموجودات والشيء لم يرد من
بلا ادراك خصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة اضعف حديث الاشتراط بشرط معين والاقتضاء بمانع هو

والصد بالغ

والقد بالغ المعتزلي في ترويج المسلك العقلي لانما صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشترك
بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيء البعيد هو خصوص
الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
ان يكون لكل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق من الاحوال التي الى ما لا يكاد كل شيء منه كذا وفي هذا الترويح كلام
او يطلعك عليه ادنى تامل فان الاولى ما قيل من ان التعويل في هذا المسبب على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد تم ما في هذا المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين
سيرون ربهم يوم القيامة اي في الدار الاخرة قال الامام الرازي اختلف اصحابنا في وقوع الرؤية الامر في هذه المسألة على قولين فقط
الاول انه يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى وقد ثبت انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان هذا قولا ثالثا خارقا للاجماع
على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات كلام ما شيئان معا او منفيان معا وهو اي هذا الذي ذكره غير صحيح كما
ذكره الامدي لان خرق الاجماع انما هو لنفي ما اتفقوا عليه كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول
بالموجبة الكلية او نقيض ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحداث القول بالسالبة الكلية وكذا اذا ذهب
بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع
اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسألتين والاخرى في الاخرى كما في ما نحن بصدده والى
ما اشار بقوله الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وليس فيه مخالفة الاجماع والخروج عن
كل واحد من قولي التفصيل انما قال به طائفة من طائفة المجتهدين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى وذلك الذي
ذكرناه في مسئلتين بونه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان بشر لهما معا كالحنفية ونافي
لهما معا كالشافعية والتفصيل فيهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة
للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع وهذا المسلك
في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه سلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة
وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وقد جاء بمعنى التفكر والاعتبار
ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال
نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة
كادت على وامق تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية ليكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب

المقام الثاني

٢ وهذا القول ح

المسلك الأول

الاقدام

اي المملول ٣

واعترض على الوجوه الاول الثم ان لفظ الى صلة النظر بل واحد الآلاء ومفعول لنتظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول
الشاعر ابيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة قريب منه ما قد قيل ان المعنى عند كما في قول الشاعر
فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي اي فيما عندي ومعنى الاية حينئذ عند ربها منتظرة نعمة والثاني ان انتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاضافة بشارة ومع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤية الله تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لتقادذ فالوجه الذي في الانتظار الموت الذي
لا يعوس الثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام موضع حمل النظر المتعدي على الانتظار لتصحيح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى
الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي
ينظرون عطاياه انتظار الحجيج طلوع الهلال والجواب ان النظر ههنا اي مجاز عن الاشتياق للانتظار في الاول اي ينظر
بلا اكابر ذي الصماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق على العقلة كما ذكرتم الى المتنه بعلي الروية على
بطريق الحذف والايصال الى الممتنع حمل الموصول بالى على غير ما العاغر الروية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الروية
اته وهي العلو وفالو فعل ذلك برفع الاب الايدي في الدعا او ناظرات الى اثار اته من القرب والظفر الصادرين من الملائكة
التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر
اتباع مسيلمة الكذاب واراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالا
ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله وهو النظر المجرد عن القبل للروية كما هو ان اتفاوان سلم بحيث مع الى للانتظار فلا تقرح علّه
علينا في الاية اذ لا يصلح بشارة لما مر من ان انتظار النعم غم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى
حقيقة فاما هو لتقليب الحدقة لا للروية اذ يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الروية لكان متناقضا ولم ازل
انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الروية لكان الشي غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والروية لا تنظر لها وكما
تنظر الى تقليب الحدقة وقال تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة كما ذكرنا والذي
يوصف بالشدة والتزرر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وكل ذلك لا يصلح صفة للروية بل هي احوال يكون عليها
عين الناظر عند تقليب الحدقة لطلب الروية كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس من الروية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى
حقيقة فيها والا لزم الاشتراك والاصل عدمه فوجب ان يكون حقيقة فيما ذكرنا وما مجاز في الروية مع الجوارح لقول انه
للروية مجاز لكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الاية لجواز ان يراد الى نعمة اته وثوابه والمجاز
اللازم لكل المجاز والجواب ان النظر مع الى اما هو حقيقة للروية بالنقل الذي ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وكلما استشهدتم
به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة فقولهم نظرت الى الهلال فما رايته يقال نظرت الى مطلع الهلال

قلم ارا الهلال الروية اي مستمنا ويشار بحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم نظرت الى الهلال
راسه اي مطلع الهلال والجواب عن الاشكلة كلها بمجاز اي النظر فيها ومجاز عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب
هو الروية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس حمله في الاية على
الروية بمجاز الرجحان على الانتظار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه اشار بقوله مع ان الاشياء التي يمكن انتظارها كثيرة
كنعم الله ورحمته وثوابه والقرينة من ملائمة لبعضها فالتعيين تحكم الجواز لعدم المصير الى المجاز المتعين بقول
ايضا تقليب الحدقة طلبا للروية دون الروية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الاية وتقليب الحدقة مع
الروية يكيفه التجوز وحده فلا يقرم الى الانتظار لتقليل لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للروية
والطلاق اسم السبب على المسبب مجاز فليحمل الاية على التجوز عن الروية لا الانتظار وهو المطلوب عليك ان
امثال هذه الظواهر الظنية لا تصلح في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين
المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين
غير محجوبين عنه فيجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل ابصرته وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد في
اثبات الوقوع بل وقوعه في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها على كون الايات
محمولة على الظاهر المتبادر منها وبعد الاجماع مفيد للظن المقام الثالث في شبه المنكرين وردها وتقسيم
تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فمنها الاولى شبهة الموانع وهي انه تعالى لو جاز رؤيته تعالى لرايناه الان و
التالي وهو باطل لانا لو جاز رؤيته لحازت فلا اجل لانه اي جواز الروية حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فيجوز رؤيته الان قطعا ولو جاز رؤيته الان لزم
ان نراه الان اذا اجتمع شرائط الروية في زمان ووجد حصول الروية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها واذ سقط القطعيات وشرائط الروية ثمانية الاول سلامة الحاسة ولذلك
يختلف في الابصار بحسب اختلاف سلامة الاعضاء ويشتد باشتدادها والثاني كون الشيء جائز الروية مع حضوره للحاسة
يكون لها ملتفتا اليه عدم بعض ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء اخر والثالث مقابلته للباصرة
في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المراة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغر جدا لا يدرك اصلا و
الخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف
بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المرئي اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن
عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بالغير وقد يذكر
ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الاول بعض

ثابت هو في الشاهد والاثر يخبر الى ان يكون ذلك الحكم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فنقول انا لا نسلم الوجوب اي وجوب الرؤية

اي وجوب صح

في الشاهد عند حصول تلك الشرائط وكذا لا نسلم عدم جواز الرؤية ولم لا يجوز الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية

في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فيجوز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشرائط الستة دون الغائب

جاز ان يجب رؤية الشاهد عند تلك الشرائط دون رؤية الغائب الثاني من تلك الشبهة شبهة المقابلة وبيانه انه علم بالضرورة من التجربة ان المقابلة او ما في حكمها شرط في الرؤية والله تعالى اي المقابلة مستحيل في حقه تعالى لتنزهه عن المكان

والجهة والجواب منع الاشتراط اي اشتراط المقابلة مطلقا لما مر من ان الله تعالى يرانا وان رؤيته تعالى لا تكون مقابلا او في حكمه بل نجوز وان ادعي

الضرورة في ذلك اي في الاشتراط مطلقا في الغائب والشاهد فان الاشتراط في رؤية الشاهد المقابلة فيها وحقيقة

عليها في المقابلة ان الرؤية انكشاف نسبته الى الذات المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والكشف

على نحو المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمها الثالث من تلك الشبهة شبهة الانطباع وبيانه ان الرؤية انطباع صورة المرئي

في الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة او لا يتصور مثل ماهيته وجوابه منع كون الرؤية بالانطباع مطلقا

او في الغائب الاختلاف الرؤيتين واما الشبهة السمعية فاربع الا شبهة كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله لا تدركه الابصار

والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ويجوز قوله ادركته ببصري بمعنى رأيته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان

لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري والعكس فالآية نفت ان يراه الابصار وذلك يتناول

جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية ومقام المبالغة في جميع الاوقات لانه قولك فلان لا تدركه الابصار لا يفيد عدم الاوقات

فلا بد ان يفيد ما يقابله ولا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى يمتدح بكونه لا يرى

فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته واعلم

ان هذا الاستدلال من وجوه فلعل الاول ان الاول ضعيف والثاني في غاية الضعف كما لا يخفى والجواب انه

جنس الوجه الاول في الاول بالآية لا تمنع من وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل

والوصول وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد الكمال النضج وادرك الغلام اي بلغ الى بلوغ

الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفيها اي نفي الخاص الرؤية بي رجحيا وجمع لا استاع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه فهو صح نفي احدهما مع صح صح

بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى الكل المحيط والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من مطلق الرؤية

فلا يلزم من نفيها نفي المطلقة ولا يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصري اي ما احطت من جوانبه والا لم يصح ذلك الثاني من وجوه الجواب ان لا يدركه الابصار

الابصار ليستغرق النفي الا الكل بالكل لا بالاجل

كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل

قول لا تدركه الابصار قبل ورود النفي عليه الكل بان الخطاب او لا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ويحتمل

دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ومعنى الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا صح صح

الاول الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم وروده النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة علينا لان الابصار الكفار

لا يدركه اجماعا هو انا نقول لو سلم ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والاكثر النفي قوله لا تدركه الابصار سالبة

٢٠٣

من هذه الشرائط في حق رؤيته تعالى اصلا لا لكان صحة الرؤية لكون المرئي السواد فيرى مختصة بالكم وهما اي الشرطان المتهيئان

في رؤيتها حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فنقول انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية

وذلك الآن دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا انا نرى بعض اجزائه دون

البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فعلم انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها الا ان يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان

شعاعيان كضلعي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج من الناس من العين الى وسط خط قائم عليه اي على سطحه فيقسم ذلك الخط

المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاويتين الواقعتين عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط وتر الكل واحدة من

الزاويتين الحادثتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة يقابل المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء الجسم

والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه لمحاذاتي وبي الوسط وحدها بدون الطرفين لانا نقول صح

متساوية في القرب من هذا الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا

فرض ان بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا ولا يرى فهذا البعد الا اثر له في عدم الرؤية وينظر

الاجزاء الطرفين كما في المعارضة للبارد من رؤيتنا جميع الاجزاء الآن من بعيد اكبر او اما بالضرورة ولذلك لو كان في ذاته

صغيرا اوكبيرا لكان ذلك يجب رؤية الاجزاء وعدمها وهو فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا لاختلاف بتفاوت الزوايا الحادثة في الناظر

من الخطوط المتصلة به فكلما كانت الزاوية المرئية تحت الزاوية الانطباع ادا الى صورة المرئي ما ترتسم من الرطوبة

الجليدية في زاوية رأس مخروط شعاعي جسم قاعدته عند المرئي وان اختلف الصغر والكبر في الرؤية انما هو لضيق تلك

الزاوية وسعتها فلهذا اقرب ما قرب الى الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية تسع في الغاية حال الرائي او

لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية لعدم انطباع الصورة قال الشارح وحينئذ فان قام

بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وعلى هذا التقدير فيراد ان يرى الاجزاء كلها وجاز ان يرى الجسم كما هو في الواقع

سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها وبعضها اصغر مما هو كما هو عليه توجد الالتقاء فيما لا يرى الشيء

اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه مثل الذرة بعينها تبعا من الاشتباه الصغيرة او كبر من ذلك وهو

قطعا ورؤيته اكبر يا قل من شكل بوجه الاقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر من ذلك توجب حجبا بالبعض فوجب

ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت بالصغر والكبر فيتعين ان يكون التفاوت برؤية بعض دون بعض معارضا للمعلوم

على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول لو لم يجب حصول الرؤية عندها لجاز ان يكون بحضرتنا

لانها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض بجميع العاديات فان الامور العادية يجوز نقيضها مع جزمنا بعدم

وقوعها وهو ليس بسفسطة وهكذا الحال في جبال الشاهقة التي لا نراها فانه يجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان

الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ جزمنا بعدم تحصل

المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان الجزم به لا يحصل الا بعد العلم بهذا او لا نعرف الا بحكم من لا يحكم

مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار ويختص النفي بالتقييد بل المفهوم على التأنيث البعض فالاية حجة لنا على
القائلين من تلك الوجوه الثلثة اي الاية واذا ثبت في الاشخاص بالاستغراق بالالام فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة
مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه والبارز هنا انهم
لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية نفيا للرؤية في الحال في حضور جوانحه وانطباعها كما هو العادة فلا يلزم
نفي الرؤية بالحاسة مطلقا واما عن الوجه الثالث اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو
تمدح الباري بانه لا يرى فنقول نحن نمنعه فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي التمدح لم يكن لكم
فيه دليل على امتناع رؤيته بل الاية فيه حجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها اذ لا مدح للمعدوم
بانه لا يرى حيث لم يمكن لذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من شبه
السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان
طالبها عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا اذ ما اقتضى المرتبة لا يليق بجناب كان لكن ذلك الاقتراح طلب سائر المعجزات الثانية
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امتنع الرؤية لكان
سؤالها في الحال الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمي اي هذا السؤال ظلما وجراما [illegible] في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان
سؤالهم [illegible] زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا
وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولذلك
لاجل الامتناع لم يمنعهم موسى عن ذلك [illegible] حين طلبوا الرؤية وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون
ولم يعدم موسى على طلب الرؤية المستلزمة لعنادهم وظلمهم وقد مر ذلك في المسلك النقلي من مسالك صحة الرؤية الثالثة من
الشبه قوله لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي
المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة
الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر
تكليمه للبشر في الوحي او الارسال وتكليمهم من وراء حجاب وارسال [illegible] الى الامم [illegible] واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا [illegible] فيه ايضا [illegible] بالفرق [illegible]
وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من غير مواجهة [illegible] وقد يكون حال الرؤية فان الوحي
كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب الكرامية [illegible] في جهة واتفقوا في الرؤية وخالفوا

في الكيفية

والكيفية فعندنا ان ما لا يكون في جهة يمتنع ان الرؤية يكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها ويمتنع كونه في
الوجود المنزه عن الجهة والمكان ومن يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة [illegible] ولا مقابلا ولا في حكم المقابل
لا يرى بل هو افقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذكروه من ادعاء الضرورة ثم
هنا الا كدعوى الضرورة في كل موجود فانه في جهة [illegible] وما ليس في جهة [illegible] ولعل هذا الادعاء فرع عن
اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكرتم [illegible] وهمي فما ليس بمحسوس يكون [illegible] وكذا
الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع
والجواز للعلم الاول الوقوع ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف
فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا ان المعلوم [illegible] اما عوارض عامة كالوجود او [illegible] كونه واجبا لا يقبل العدم
ازليا لا بداية [illegible] ابديا لا نهاية [illegible] ليس بجسم ولا في مكان او اضافية ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات لها
اضافة الى [illegible] الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته صفات
النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا يمكن ان العلم بهذه
الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة [illegible] بل [illegible] الصفات على ان ثم حقيقة مخصوصة متميزة
بنفسها عن سائر الحقائق وان تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة في نفسها غير سائر الحقائق الموصوفة المتميزة فلا بد
من علمها ولا يوجب العلم الخصوصية كما لا يلزم من علمنا [illegible] الاثر الخاص [illegible]
المعينة بل ان [illegible] حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها [illegible] ان كل ما يعلم منه من كونه
موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا [illegible] لا يمنع تصور الشركة [illegible] ولا ذلك لاحتاج في نفي ما علم [illegible] من صفات
الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصور الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس
المعلوم ذاته المخصوصة [illegible] قلنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو [illegible] انه لو لم يكن ذاته معلومة
معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات [illegible] وهو ان التصديق لا يتوقف
على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني في جواز العلم بحقيقته تعالى خلافا للفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي
وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر يشعر بالامتناع والغاية
لان المنقول اما بالبداهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فان لا يعلم الحقيقة الا بالبدن
[illegible] وحقيقته تعالى ليست مركبة ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب [illegible] فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه
في البداهة [illegible] لجواز ان يخلق الله تعالى علما متعلقا بها [illegible] او بالقياس الى عموم الناس [illegible]
من ان النظري قد يتجلى [illegible] بالبعض الاشخاص وايضا الرسم وان لم [illegible] يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

وفيه مقاصد ... في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى

وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة
اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين
معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف
التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول و
معصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقال الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر
اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب
الاستاذ واما مع التغاير من المتعلقين او دونه اي بدون الاتحاد فاما مع كون احدهما اي كل القدرتين غير متعلقة للاخرى
وكلاهما في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة
العبد صادرة عن قدرة الله تعالى موجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة وامام [illegible] ان يكون [illegible] متعلقة للاخرى
وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون بالعكس من هذا وهو ان اصل الفعل بقدرة
العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والحق ضبط المذاهب دون [illegible] لنا على ان الفعل الاختياري
للعبد واقع بقدرة الله الاختياري للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن [illegible] وكل ممكن
مقدور لله تعالى من غير قوله قدرته لكمالها باهرة وقد مر في الالهيات من المعتزلة [illegible] الاسلام فان كل
ممكن مقدور له تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فيجب [illegible] قدرة الله تعالى [illegible] مما هو مقدور [illegible]
لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد كما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله الاختيارية بالاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها والاولى بطلانها بشرطية اي الملازمة فلان الاكثر والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من
افعاله يمكن وقوعه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ووقوع ذلك المعين منه دون الاخر الا لقصد الى
والاختيار المتعلق وحده مشروط بالعلم به [illegible] فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون
مقصودة معلومة له واما الاستثناء اي بطلان اللازم فلان النائم [illegible] وكذا الساهي قد يفعل باختياره كما نقل [illegible]
[illegible] بكمية ذلك الفعل وكيفيته [illegible] بالتفاصيل [illegible] الشعور او لا بد وم له الشعور الكلي

ولان اكثر المتكلم

اولا بد وم له الشعور التابع ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ويركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركة لتخلل السكنات [illegible] المتحرك
منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي
صفة توجب المتحركية مع ان اكثر الفعلة لا يتصورون تلك الصفة وان الوجهان الى [illegible] ان في ابطال اللازم
لا يقال ان [illegible] يتوقف في الجوهر الفرد ويبنى على الصفة وان الحركة [illegible] الشعور بها
فكيف [illegible] الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد
ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه
كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا ينسد باب اثبات [illegible]
[illegible] الصانع وذلك المرجح لا يكون صادرا من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك
المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن
المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح في الحالتين فتخصيص
احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح
الذي ليس [illegible] الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد
عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا
فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما قررتموه فالدليل منقوض [illegible] اجيب عن ذلك
الفرق بان ارادة العبد محدثة [illegible] ارادة العبد حادثة فافتقرت ان ينتهي
الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة [illegible] الارادة التي يوجب صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة
فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد [illegible] الذي ذكر في الاعتراض يابى دفع النقض المذكور لان ما ذكر
الفرق مع [illegible] موجبا لا مختارا وان [illegible] فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واتفق
[illegible] على المرجح وان توقف [illegible] الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي
ذكر [illegible] عدم جريان الدليل في [illegible]
التخلف [illegible] الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري [illegible] مرجح
مرجح [illegible] العبد في الفعل والترك توقف الترجيح على مرجح ووجب ان
لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا [illegible] بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد [illegible] المستقل
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو [illegible] قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك
المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر [illegible] يكون مستقلا في الفعل [illegible] التحقيق [illegible] وما كان الفاعل [illegible]

دفعه

اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار اليه بقوله واما انه يلزم ذلك لوجوب الفعل به فقد عرفت جوابه
وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول الاختيار السابق يوجب فعلا وهو الوجوب
لا ينافيه وكونه فاعلا مختارا قلنا الاشكال ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام اليه وكذا الاختيار
بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فهو كون الفعل حالا
بيانه في استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب
الفعل عاليس اختياريا بطريق [illegible] الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اي لو وجب الفعل انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل واجبا حاله كابي الحسين واتباعه واما الافضلية انا يجوز الترجيح بلا مرجح تعلق الاختيار
باحد طرفي المقدور من غير داع اليه كان الطرف كاف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وهو
الترجيح بلا مرجح فقد ذكر رمز ابا الحسين اعترفا به والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين
فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك
ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي الساقط منها ويعلم
ان الاولين من نوعي القسمين مستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء
منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما للارادة ودواعيه وجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله
الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ولو كان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروريا لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاول وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمه اي عدم تاثيرها
في ذلك لانه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران
جواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله
ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكر لايجاد العبد فعله ومعترف به مثبت له بالدليل
فالموافق والمخالف اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما في النافي فظاهر واما في الموافق فلاستدلاله
فكيف يسمع منه كل العقلاء الا انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته
للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها ويعلم ايضا انه مع الارادة الجامعة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمتين ان لا علم بايجاده للارادة
منه والحصول الشيء عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين
انه خالف في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم يتوقف ذلك

اي فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي اي المرجح ضروري فزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب وانكر نفي العلم الضروري عن
المعتزلة من عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ولا يكون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حيث ادعى
العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم ضروري بكل المقدمتين يبطل مذهب القول
بين ... يحقق الاعمال وما يتفرع عليه لكنه انما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خوفا من نسبة اصحابه له الى الخروج عن مذهبهم
فليس الامر عليهم بالمبالغة في ادعاء العلم الضروري بذلك والامر كما قاله فضل الامام من ان يخفى على المبتدي فضلا عن مثله
في الدقة والتحقيق والتدقيق فقد ثبت ان في هذه المسئلة جرى على منهج الاعتزال الاعتراف بوقوع الفعل
عن القادر على اليه عند حصول الداعي وحصول عند حصول الداعي وقول ان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل واعتبارها
استقلالا بالفاعلية على سبيل التحرير لمذهب المعتزلة اولا ادعاء العلم الضروري في الاول اي لتناسب في الثاني اي ما قاله
حيث يجد ما اورده عليه علم انه في الاول مبطل للاستقلال الذي هو عمدة اهل الاعتزال كما هو مذهبنا للدوام الخرين
فان كان ابو الحسين كما عددناه عليه فيحصل بالوفاق ولكن يلزم بطلان قواعد الاعتزال بالكلية اذ الافعال في الفعل
بين ان يامر الله تعالى عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عند قصده ويمتنع عند عدمه فان المامور على كل
التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا الافرق بين ان يخلق الله العبد على ما وجده فيه وبين ان يخلقه
على فعل حصول عنده ما وجده فيه لا فرق في التمكين من فاعل القبيح والظلم فاعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة تحاربها واستدل على بالنوع الاعتزال فجبر ان ابي الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة ولكن
المبالغة فيه ويلتبس الشيء كلامه اقتداء اي عن ابي الحسين بسنده اعلم اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه
كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر
والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا
الذي ورد به الشرع او السمع لتادي بين الاستقلال اي او فعله او تركه والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردين في الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين
لافعالهم فمن اين استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء
واتباعهم ويثيب الفراعنة واتباعهم فلا يتصور منفعة لبعثة اصلا والجواب ان المدح والذم المذكوره وهو ان المدح
والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه
وسلامته عن الآفة وعاهته واما الثواب والعقاب فان ذلك باعتبار انه محل لها الامور فرعا الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية
تكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال كما لا يتجه عندنا ان يقال لم خلق
الله الاحتراق عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب غيره الا فكذا لا يتجه الاعتراض ان يقال لم اثاب عقيب افعاله

بخصوصه و عاقب [illegible] افعال الذي [illegible] ابتداء [illegible] التكليف والثواب والعقاب والدعوة [illegible]
دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة [illegible] المرتب على الدواعي [illegible] الفعل [illegible]
وذلك [illegible] او وافق ما ادعاه الشرع اليه [illegible] خالف [illegible]
الذي ذكره ان لزم القايل بعدم استقلال العبد في افعاله [illegible] الاول ان علم الله تعالى بعدم [illegible]
العبد [illegible] القدرة [illegible] العبد والاجاز [illegible] وجوده من افعاله [illegible]
والجاز [illegible] الفعل العبد [illegible] الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع [illegible] التكليف
واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار [illegible] الاستقلال [illegible]
[illegible] قال الامام الرازي [illegible]
[illegible]
و الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم [illegible]
لان [illegible]
[illegible]

يلزم تصديقه فيه [illegible] ان الايمان هو التصديق الاجمالي [illegible] فهو التصديق الاجمالي [illegible]
واما [illegible] فهو [illegible] التفصيلي فهو المراد دون الاول [illegible] التكليف
[illegible] الله تعالى [illegible] التكليف في حال المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل [illegible]
فيكون التكليف [illegible] العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة
التكليف [illegible] كالعلم والقدرة والارادة [illegible] غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال
[illegible] ان الغافل [illegible] التصديق [illegible] التكليف انما هو للعارف
وصفاته المذكورة [illegible] كالوحدانية [illegible] من الصفات التي لا يتوقف [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] على كون العبد موجدا لافعاله [illegible] انواع [illegible] الفعل الى العبد [illegible]
للذين يكتبون الكتاب بايديهم [illegible]
[illegible]
[illegible]

٢٠٧

ابتداء وقد يحتج على ابطال ما ذكره بانه يلزم من التوليد اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واللازم باطل
وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا تحرك ذلك
الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي باحدهما واللازم محال فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال بالتوليد في
المثال المذكور لا يلزم جريانه في بعض القائلين بعموم التوليد فيما يعلم بغير محل القدرة وبيانه على بابه في الانكار ان
ان المتولد منه ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنه ما هو قائم بغير محل القدرة فاختلف
المعتزلة فذهب بعضهم الى انه فعل الله تعالى اي فعل الفاعل للسبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات
قبل وقوع السهم الرمية فانه الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الرامي وذهب ثمامة بن اشرس الى انه حادث لا محدث
له وذهب النظام الى ان المتولد انما هو من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فان وقع منه على وفق اختياره
فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالم في المضروب والاندفاع في الثقيل
المدفوع وحركة الجسم المقذوف من القسم فالالم ليس بفعله [illegible] عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات
الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا
من رام دفع حجر في جهة اندفع الى جانب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا من الدافع وفعلا له وليس
الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق [illegible] فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول
العلم النظري من النظر وحصول [illegible] من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته
وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس كما ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف افعال الحركة
سيما المتولدة باختلاف القدرة الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان
المتولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحريك [illegible] باعتماد الايد القوي
بان يخلق الله الحركة في الجبل دون [illegible] وانه مكابرة صرفة فيجب ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة
بل بتوسط افعال [illegible] والآمدي جعل هذا التاييد وجها ثانيا من الدليل والاحتجاج فلهم وجوه الاول ورود الامر
والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كالانتقال في الحروب [illegible] والجهاد
والقتال والمعارف النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في حق
الكفار فان كلها مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا يستحق الايلام منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة
بالقدرة الحادثة لم يحسن التكليف بها ولحق علينا كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا [illegible]

في

في المطالب المباشرة بالقدرة فيما بواسطة الثاني المدح والذم فانا نشكر ونحمد على هذه الافعال ويحكمون
باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قوله جل
فلان النفس واكثر زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فيدل على ان الفعل منه والجواب انه مما تقدم
في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار المحلية لا باعتبار [illegible] تحقيقه تعلق الفعل به وان
استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث
النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الموافق للحقيقة [illegible] ما تقدم انه لا يبعد جريان العادة
بخلق الله تعالى هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر وفي ذلك [illegible] لقوله لا يبعد ان [illegible] العادة في جميع ما
فان الله تعالى مما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي حكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد يكفي في ذلك
في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم ولنا
رل الاعتراض على ما جعله وجها اولا بما سلف في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري تابع
لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله كذا الحال في المتولدات [illegible] يختص بنا [illegible] وقوع الافعال
المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولد عندهم فقد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته
بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده ودواعيه وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله الا ان
المباشرة [illegible] فعل الله اذ يجوز ذلك بل [illegible] مستقلا الى [illegible] الحاصل الى السبب والمتولد [illegible]
التاثير فلما [illegible] ما جعله وجها ثانيا ما سبق في خلق الافعال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة
المقدور لكثرة القدرة وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة والجواب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب
بكفاية جريان العادة وكل انه تعالى جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد بطريق الخلق على سبيل العادة
وكذا الحال في تفاوت المحل [illegible] اختلاف القدرة فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها [illegible] ابطال اصل التوليد بطل
ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه [illegible] لكنا نذكر [illegible] على [illegible] من الاصحاب والمتولد في
الاول [illegible] ان المتولد من الشيء المقدور بالقدرة الحادثة [illegible] باتفاق المعتزلة لا يمتنع مباشرته بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب والاول اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه [illegible] كسببه
[illegible] ممكن [illegible] مباشرا اقتضاؤه وجودهما فيه مع ايجاد القدرة [illegible]
[illegible] التماثلين محال [illegible] جواز حمل الذرة بالحبل [illegible] اي في الحبل من قدر
الذرة اعدادا من الحمل [illegible] اعداد اجزائه [illegible] ذلك محال [illegible]
اذ [illegible] التسلسل [illegible] في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما

الكثير فقد سلم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين على محل مثلين ويجوز في غيرهما كما تقرر في الموقف الرابع من
الموقف الثالث ثم نقول ليس يلزم من جواز المباشرة فيهما لبطلع بالتولد اجتماع المثلين اذ قد يكون ما باشره وما يباشر هو غير
ما وقع بالتولد ... بشرط عدم ... كما ان ... تولد بشرط بوجوده لامتناع ... شرط ... يكون ... وقع
كل من المباشرة والمتولد ... وحيا آخر وسوا ان ما باشره بالمباشرة في غير ما وقع بالمتولد
لا في غيره ... على سبيل البدل كما ذكر ... اجتماع ... على ... واحد ... هو الوصف هو ...
الكار الافكار والموافق لما ذكر ... الباب ... الفروع ... المتولدة ... جميع
افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية ... وما فيهم عليه ... فاهد ... والاجماع
في ... هو المولد ... المتولدات ... على ... ان ... الاحتياج
الباري ... على ... المتولد ... وقد عرفت ... على ... من جواز
وقوع المتولد من فعل العبد ... وقد قال ... ابو هاشم ... في الكافي ... وان ... ذلك ... الخلق ...
الى الاختيار ... المولد ... وجود ... العبد ...
[illegible]

والبكر

[illegible]

الا انه اجمعوا

فلا يجد شيئا منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وان تعلق بذلك الفعل القادر من غير اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بجرح
او قطع فقيل انه متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه متولد من الوهاء وكانه
اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهاء متولد من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوهاء قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد
ولذلك يعظم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وهو الاختلاف ما يوجب
ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء فان التفرق الحاصل في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا
من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية التوليد اختلاف المتولد بحسب اختلاف اسبابه ولكونه الى اختلاف الوهاء المتفاوت
في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في
الايجاد من الاعتماد الواحد اي فان كل منهما اختلاف في الم متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فحكم بشهده بهذا اي اختلاف
الالم على تقدير تولده من الايجاد الا اختلاف القابل كما يستند الاختلاف الوهاء على ما عرفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد
الوهاء المختلفة الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق يشعب بذلك الاعتماد [illegible]
فلم لا يجوز استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف المحل فلا حاجة الى توسط الوهاء بين الالم والاعتماد
كما لا يخفى وايضا فيجب اي يبطل تولد الالم من الوهاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل براس الابرة وكما
بنكاية العقرب فانه فوق الالم الذي يتفاوت ان جدا وليس يوجد في التفاوت في الوهاء الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما
يحصل من الوهاء بنكاية العقرب اقل مما يحصل براس الابرة ويكثر ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه الكل
وهو تفرع الفروع المذكورة في الكتاب على يمكن احداث الالم بلا وهاء من الله تعالى ام لا فقال ابن على ما تقدم في النوع الثاني
فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهاء وتولده اياه ومن جوز التوليد في
افعاله جوز كون الالم الصادر عنه تعالى متولدا من الوهاء وبهذا من كونه مبنيا على النوع الثاني لان العبارة الشاملة [illegible]
ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهاء اولا بل يكون حسنا من فرع النوع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم
يذكره الامدي الى انه تعالى [illegible] والتقدم علمه الاجماع لها
الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك
لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح
تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطلاق الاول بمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه
الاول قال ابو الهذيل المعتزلي هي خلق الله في قلوبهم سمة [illegible] مطبوع عليها و[illegible] عليها الاكنة
وافعال وهو سمة بذلك كما قال الله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة

اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما اي سمة اي وسم الله تعالى قلوب الكفار بسمات وعلامات
تعرفها الملائكة فيميزون بها الكافر والمؤمن وذلك المعنى بالختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الكفار
سمة يتميزون بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيعدلون من السمة لها وفي ذلك مصلحة وفيه ان اذا علم الكفر
اذا الكفر وسم بسمة يتحقق بجامعهم [illegible] مع الملائكة كان سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف
المقرب الى الطاعة عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يرغبون فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم ان
قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحابه والواحد
من المعتزلة [illegible] منع الاخلاص الموجب لقبول [illegible] ذلك يمنع دخول الايمان قلبه بالحجج عليه لان السفل بالاخلاص [illegible]
وهو اي ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده
الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده بعطله ذكرا به [illegible] الاشياء في موضع الايمان منهم لاجل ذلك [illegible] قال هو اعلم هم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان هو لا ختم استيناف لبيان السبب وهذا ذكرتم
لا يصح لاكل لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان و
كذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص الحقيقي امتناع للايمان فلا يصح حمل عليها الثاني من تلك الامور التي هو
التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب
للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة [illegible] خلق القدرة الكاذبة على الطاعة يحصل بسببه الموافقة وقال امام الحرمين
التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناه الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان
والمعتزلة اولوها بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل الرشد وتمييزه عن [illegible] عن طريق الشواب [illegible]
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهداية فيهم والذي يبطل اي هذا التاويل امور الاول
اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك والدعوة الناس
بجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما كما في قوله اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا
يجب [illegible] والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس [illegible] في
الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا موفقا صفة مدح يمدح بها في الشارع
دون كونه مدعوا اذ لا مدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو [illegible] الزمان الذي
علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدر الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وهو [illegible] تعالى
ولا يتصور التغير في المقدر بتقدم ولا بتأخر قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون خرون
ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا القتل [illegible] من فعل القاتل [illegible] افعال الله من فعل الله تعالى [illegible] وان

لوم القتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له وادعوا فيه اي في
تولده من فعل القاتل وعادته لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات واثبتوا بها عند انتفاء اسبابها
واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له لما ذم ولم يحكم
وبراى القاتل لم يجلب بفعله لا بالمباشرة ولا بالتوليد فكان لا يتجه الذم عقلا والشرع لكنه مذموم فيهما قطعا اذا
القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه تعالى قال في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في
الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة باستحالته والاكراه ولحكم العادة بالاستحالة في خلق الكثير دون غيره ذهب
جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد ونحوه يقرب ان واقع بالاجل بحسب الى القاتل والفرق بين ع
في القتل لا في الموت قلنا الصورتين متولدتين من القاتل عندهم فلا اذ الكان احدهما باجله دون الاخر لولا الا
من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجز لما قالوا وبيان ذلك ان حكم العادة باستحالة موت خلق كثير دون اشخ
ان يخبر موتهم بقتلهم في ساعة الا انه تعالى لو لا كان فعلا خارقا للعادة لا الاظهار المعجزة وذلك قدح في تع ولحا
نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا استحالة في حكم العادة بالاستحالة في الكثير دون القليل هو الذي
حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا اسندوا الجميع اليه وكذا ان دعوى الضرورة في محل منعه والذم لا كتسابكم
فاعلا وحكم العادة مع لان مثله يجوز في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق
له من حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء فليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو تقليل لما ادعى من كتب المعتزلة
وذلك لان مذهب المعتزلة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما او ع
قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدي والتعويل على القول فانه يلزم منه خروج
الانعام من الرزق والمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما المعتزلة فسروه بالملك تارة فاورد عليهم ومن دابة في الارض
الا على الله رزقها فلو كان الحرام رزقا والتجور في حقها حلال والحرام وفسروه ايضا بما لا يمنع من الانتفاع فلزمهم ان
من اكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وكذا الذي يرد عليهم وبعدهم
فاع عليهم فاصلوه في الحكم على انه تعالى يجود والكون وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما مع
لا باختيار كثيرة متفرعة عليه وبطلان الفروع الاربعة شاهد صدق على بطلان اصل الخامس في الاسعار وهو الرخص
والغلاء المسعر هو الله تعالى عندنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهل المدينة وقالوا سعر لنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر مما يباشر من العباد ليس ذلك الا لامور
منوط على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات

بانتفاء عن فعله تعالى جميع الكائنات مرادة له تعالى لا يكون في ملكه ما لا يريد
بكائن ليس بمراد له واعترف اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى
اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى لايهام الكفر
وهو ان الكفر والفسق مامور بهما وذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الاشعري التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع والتوقيف بما ادى في اسناد التفصيل وذلك الذي ذكرناه
من منع الاطلاق على الا التفصيل كما يصح بالاجماع والنص ان يقال انه خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق
وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال انه يريد الكفر والفسق معاقبا عليهما وقال الاشعري انه
هو مريد لجميع افعاله بارادة قديمة حادثة من الشرع واما افعال العباد فهو مريد لما امر به منها كاره للمعاصي والكفر
وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريده وقوعه ويكره تركه وان كان حراما يحبه والتبرئة تركه وعين في
لا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة فانها بدلا على
بامرها فلانه خالق الاشياء كلها لما من اسناد جميع الحوادث اليه تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة
وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة له فلابد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص
وهو الارادة وقد بينا فيما سبق ان القدرة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة مما مر والا يلزم اي من القدرة المرجحة
في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه يريد شيئا لا يكون فلانه تعالى علم
من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لاستحالة ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة له
الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده
ولانه لا يتصور منا اي من العالم باستحالة الشيء فكيف يجعل الاخر ما فيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح
الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد له مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان
المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا حاجة الى ترجيح الصفة ويعتقد ما الذي هو مذهب اجماع السلف
والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانه ايمانه علم
وقد تلقته الامة بالقبول فيجوز ان يكون هو بدلا يلحج بانفاو لنا ومع بالاطلاق وقبائح اوهم التقييد
بافعاله تعالى او بعابس من افعال العباد الاختيارية كما توهمه المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون
كلامهم في مورد تعظيم الله واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى مريد لما لا يكون
وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه

بل كل الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله تمسك المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه فعلية الاول
لو كان الله تعالى مريدا للكفر وقدره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده بعد عند الشك اسفها فيلزم السفه في احكم الحاكمين
ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر محض ايقاع
المامور به وتحصيله وجوه ملته الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول فهو
ان القادر منه ام حقيقة فلانه اذا امر العبد بالفعل يقال امر سيده فاما الثاني فلانه لا يريد الفعل منه فلا يحصل مقصوده
وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه
والملك متوعد بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بالفعل عند تمهيد لعذره ويريد عصيانه فيه فان احد الايريد ما
يفضي الى قتله بل تخليصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته
فان العاقل لا يامر بما يود ان لا يقع الا مكرها اجيب بانه قد يامر بما يعلم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف
الارادة فانها لا تتعلق بما يعلم انه لا يحصل الثالث ان الملجا الى الامر قد يامر ولا يريد الفعل المامور به بل يريد خلافه و
بعد تسليم الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والاتيان به موافقة لارادة الله فيكون
طاعة منا بايانه بطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير مستلزم للارادة كما عرفت
في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر
فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد والشعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة كيف وارادة كامنة
والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد صار بعض واجب اجماعا كان
اصحابنا في العادة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني يبتني على الرضا بالكفر دون
الاول وهو اتفقي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان وقضائه والرضا بالقضاء واجب
اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية
يعني ان للكفر نسبة الى الله باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون
الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك انه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار
وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلقه
ممتنع عندكم كما لو امر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به
عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما الاستحالة

صدوره عن الآلة في مجاري العادات كالطيران فانه لا يكون مقدورا اما الفعل للمكلف والايمان في نفسه
امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع
الفعل لا قبله وعدم المقدور بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل
النقل لهم وربما احتجوا بآيات دالة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاول سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
لا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا ما اشركنا وكما
عنا تحريم المحلل لعقد اسنده وكفرهم وسببه الى ارادة الله تعالى كما يزعمون انهم عما اغناهم الى رد عليهم مقالتهم وبين بطلان
وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قالوا اذ كل الكلام سجية من التبري وودفعا الدعوة وتسلية العدو ماخ
والانصاف والاعوجاج للكلبا انه منشأ انهم فيما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لا انهم قصد به
تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال الله فلله
الحجة البالغة فلو شاء الله لهداكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فانه دل على ان ما كان سيئا اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء
منكرا لهم في مجاري عاداتهم المخالفة للمصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه
مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما
للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شك فعلم ان البعض الكائن ليس مراد الله تعالى قلنا المعنى انه لا يريد ظلم العباد لا ظلم بعضهم على
بعض فانه كائن وهو ظلم الى بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد لا كائنا بل يتصرف فيما هو ملكه كيف كان ولكن الخطر لا يكون
ظلما بل عدل واحسان الرابعة والله لا يحب الفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعه مواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة
قلنا الرضا هو ترك الاعتراض واسترضا الكفر للكافر بيتر من عليه ويؤاخذه به ويوبخ فان العبد لا يرضى الا ما هو
وليس مامورا بارادة تعالى وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا غير ترك الاعتراض مغاير للارادة ثم هذه الآيات
معارضة بآيات اخرى بما دل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس
الثالثة لو شاء الله لهداكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس ذلك
خلاف الظاهر ويفسد للمطلوب من غير دال عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان
فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله
السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس المخلوق لها لا يراد له ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة

على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على اي وجه ويمكن ان يستدل الجاهل على ان ايمان الكافر ليس بمراد له تعالى
اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعتزلة اذا ادعوا تكوينه فيختص بافعاله ولا يشمل المعاصي على
رأيهم وذكر اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة للمقصد الرابع في نقل كلام الحكماء في القضاء
والقدر قالوا الوجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع
تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في
هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى الجواب بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالجملة لان ما يكون
برياً عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشر عما هو لازم
له ... فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في
القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر ... ولا ترك
اذا ... اصبع انسان وعلم انه اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريد بذلك ابقاء الارادة
سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان اقتصر عنه ... لم يعد
عاقلا فضلا ان يعد حكيما عالما بما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي
مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه
شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق
واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه
الشرع كما زعمت المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة
لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة
وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال
كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع
ليتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهو امر اضافي
لا حقيقي ... كما لا يتصور كون الجسم الواحد سوادا وابيض بالقياس الى شخص الثالث
تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل ... الذم ... وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه
وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك
الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل
عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا
فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه

والقبح

او نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وحسن ما نقل عنه في العبارات الحدية فقوله الحسن ما ليس للمتمكن
منه ومن العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجئ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وبقيد العلم يخرج
المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من غافل
الجهل فانه متمكن من العلم بحاله بالدليل الشرعية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلام بفعل العقلاء ويتبعه اي
في التعريف المذكور للقبيح ثم نقل تعريفان آخران لاحد فيهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك انه لم يكن
وثانيهما انه فعل هو على صفة توثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للعقلاء العلم بان يستحق الذم قولا او فعلا
او تركا فقولا او نهيا عن الضياع حال العبر والخطاء ... واذا تقررت هذا التمهيد فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك ظاهر وان تمكن وتوقف وجود الفعل
منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير تجدد امر ما يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا
بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود
الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويتسلسل وهو محال ووجب الفعل
عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة
ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج المرجح آخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل ويكون الفعل على تقدير وجود مرجح
ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا
فيها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب فاعتبرنا فلا يتصفان من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اي المستدل الاكبر على
كون العبد مجبورا لعينه للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان اختيار في افعاله والفرق بين الاختيارية
والاضطرارية منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى ... لاطراد الدليل
في افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير فيقال انه لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ... يتوقف الفعل على مرجح الى
آخر ما ذكرتم فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح
الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق وهو ...
لا يجوزه والتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فقد نقض
دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه يستلزم ان لا يوصف الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل

فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا
بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب بل مثبته وهو التمام
لكل وما قبله مقتضاه وفي حكمهما اما الاول فلان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره
واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مضادا للضرورة واما الثاني وهو النقض بافعال
الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع بالمرجح اتفاقي لا اختياري انما يرد حقها الراسخة بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا توثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق
باحد طرفي الفعل لا الداعي عندنا جائز والمرجح ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان
الواحد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه
عندنا ليس في الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح
آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذ كان مرجحه صادرا عنه اذ الابتداء يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا
الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد وانما
ما قررناه اشار بقوله فمرجح فاعلية تعالى قديم هو ارادته وقدرته الفعل المستند اليه ذاته ايجابا والمستقلان بالفعل
في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر
عنه اخرى فيكون اتفاقيا كما في العبد قلنا خاصة المشيئة المجوزة فاذا كانت موجبة لزم قلت لنا ان نختار الوجوب
ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها خاصة المشيئة المجوزة فاذا كانت موجبة لزم الجبر
في فعله وقدمه اثاره مع الاشارة الى اعانة من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل والمحوج الى المؤثر
عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى موثر فان كان موثر العبد تسلسل وان
كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الوجوب الشرعي تاثير
قدرة الفاعل فيه بل يكفي ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في محله ولا يكفي
ذلك في الوصف العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعية واما الرابع وهو حل المقصود نامن دليلنا
على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي وبوجوب الفعل حاصل
اي ذلك الداعي هو مترتب عليه بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اي عدم استقلال العبد بالمعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله تعالى الفعل في العبد كما قال الشيخ الاشعري وبين ان يوجد علة الفعل عنده كما قال
بعض اصحابنا كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من
الفعل من فعل الله تعالى فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما نبهت عليه لغيره لو كان قبح الكذب ذاتيا لما ... او

او لصفة لازمة لذاته كما يخلق القبح عنه لان ما بالذات كذا ما هو بواسطة الازم الذات الا ان ما عن الذات هو طاهر واللازم بط
فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن الملك ويترتب تاركه فطعا فقد
اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا اى الحسن اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما الا انعال الحسن والواجب هو المعصوم والاثم
وقد يحصل ان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او بقصد بمعان معنا اخر بطريق التعريض و
التورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب لذلك فلو كان
الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق الشابل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه
في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية وعلى قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون
شيء كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صادقا واذا حسن الكذب هنا قبح الصدق
لان اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال والاحكام وابطال التحسين
والتقبيح العقليين بمسالك ضعيفة نذكرها وتشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما ان
فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قال امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان
يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو بط فيتعين الثاني وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا الا نقلا حسنا وهو المط
قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم قبيحا فيتعدد وجه الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثل
الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب قبيحا قال الامس
قبيحا وحمل ذلك جائز عند الجبائية القايلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني
كذلك اذ يجيبهم هنا بان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن
باعتبار استلزامه للعصمة والنجاة وقد يتمسك على ذلك بانه يلزم قبحه اى قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان
كاذبا واما للاستلزام القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كلي الكلام الصادق فما كان فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح
وانت خبير بان انقلابه انما يبنا في على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا حمل الاستدلال على بطلان
مذهب المعتزلة كما الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار عدم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته
وحده او مع عدم كون زيد في الدار او لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان
زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء على الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار
والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبح اى قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كلام
اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب وبعض حرف لان الكذب من صفات الخبر وبط الملازمة والا وان قام بالمجموع فلا
وجود له لتزيدها اى لتوالي الحروف وانقضى المتقدم منها عند حصول المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فيمتنع بسبب

اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمقدر ان نفس القبح حال ح قايم بكل حرف او بالمجموع واما الامدي فقال لو كان
الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون نفس المجموع حروفه او احدها والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف
بصفة حقيقية لا مر ثبوتية لان المقتضى للابدان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني بط ايضا لان مقتضى القبح
القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يكون قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو بط قلنا هو اى القبح من صفات
النفسية الا من صفات المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القايلين بان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية فانه يجاوب الكل انما يتجه على تقرير الامدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال بين
من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الخبر ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة للمعدوم لجواز ان يقتضي
ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكه عنها او يقوم القبح بكل حرف ويشترط انضمام الاخر اليه فيقبح لكونه جزء خبر
كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فيما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اى كون الفعل قبيحا
ليس نفس ذاته والا لم يجز ان تعقلها دونه بل زايد عليها فانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم قبل قيام
المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل فلنا هو سبق الكلام على مقدماته فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا
وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود ثم ايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض فانه لم يقم عليه دليل
كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع
كونهما اعتباريين اتفاقا على ان القبح حاصل قبل الفعل واذلك ليس لان يقال فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده
لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان ذاتيا لزم
تقدم المعلوم على علته لان قبح الفعل حاصل قبله كما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله
قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم الفعل بانه او علته قبيح اذا حصل في الحكم هو المانع من فعله وعدم
علته لا اتصافه بالقبح او عالقبيحه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيجوز عندهم اتصافها
بالصفات الثبوتية ثم المعتزلة في المسلك الثاني مسلكان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فان احدهما ان الناس
فرادى يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع
والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين
بدين اصلا كالبراهمة والملاحدة اذ العرف يختلف باختلاف الامم على حسب اختلاف العرف وهذا الذي ذكرناه الحكم قبل الامر فانه
مطبقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم الناس الحكم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة
الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا فيها بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون
هناك عرف عام هو مبدأ الحكم لجزم المشركين و ثانيهما من عن له تحصيل غرض من الاعراض واستوى فيه الصدق و

والكذب فانه يوثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى
شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه وخلاصه وان لم يتوقع في ذلك غرضا وان لم يرج منه ثوابا
والشكور كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرض ما من جلب نفع او دفع ضرر بل
ربما يتضرر به ويتعب ويشق عليه فليس ذلك سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب اما حديث ايثار الصدق
فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما للمصلحة العامة وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من رجحان استوائه تحققه
الصدق على المتبة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فلكل رقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة
وسببه انه يتصور مثله في نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى
استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه
حكمكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع
وبعثة الرسل بالجملة لانه قد يكون في تصديقه للمتنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا يبقى للاحكام الشرعية
وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا ويحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب
النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه تجويز الاشاعرة
منه اذ يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف
على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فانا نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده
مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الشناعتين وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد
ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم امتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر
الوقائع وانتم لا تقولون به قلنا المراد من تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد ليس من المتصور في شيء كما تقدم من ان المصلحة
والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته والنزاع في انه عقلي ثم رعايته تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع
مفاسدهم تفضل منه عندنا واجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
على تقدير كون الحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثم ان الحكم من الاحكام الخمسة وما ينتهي اليه الافعال قبل الشرع
واما المعتزلة فقالوا ما يدرك بجهة حسنة او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاحكام
الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه
فمكروه والا وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه
ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشروع بحكم خاص تفصيلي وفيه الوقف بحمل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل
الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل حرام بالحظر والاباحة والتوقف الاول انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان

الاول اذا ثبت ان الحكم بالحسن والقبح

لان الكلام فيما قبل الشرع فيجزم كما في التنفس في الهواء والجواب الفرق بجزم الشاهد من العاقب وابقاء النفوس في ملك الشـ
ستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف فلا يحرم للمالك مباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من
ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم الشرع فيه اي في الاصل بالجزء المتنازع فيه ثم بل انما الحكم فيه
ثم بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقته الوصف المصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المشتهى
به من الثمار المطعومة من بحر وغيره فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك حكم
بالعقل وما سوى الاكل ينتفع عرفه من بحر لا يتدرك فلابد في عطشه الملك انزى الفعل الحكم مع كرم الاكرمين منه
وتكليف التوصل للمالك كلا والجواب ما خلقه لغيره عنه وتنوع هواه وشهوته وبناء على ذلك وهو منتفعة جليلة او حقه
لنوض الكل لا نعلم واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم فيه وهذا الاباحة او ما السنة وتباح الا ان يشترط في الاباحة
الاذن في ضم الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منا فيه وانما يجري هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وبعد
تم التفسير جزم بعدم الحكم للتوقف الان يراد فيه توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي انه حظر او اباحة كما
لا نعلم وهذا التفسير من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرف ذلك عدم العلم لا التعارض الادلة
اذ قد تبين بطلان المقابل لعدم الدليل على احد من الحكمين بينه اعلم ان الامة قد اجمعوا اجماعا
مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مسائل المتفرع عليه
فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ الحكم بعدم القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن
جملة حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا
فيما تقدم انه تعالى الحاكم يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة
فانهم اوجبوا عليه سبحانه اصلحهم امورا فيذكر ها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا
في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء
كبعثة الانبياء الا انا نعلم بالضرورة ان الناس صاروا اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم ما الدليل الذي تمسكتم
به في وجوب اللطف ينتقض بامور الحق فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن
المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان اللطف اتم الخيور على انه لا يلزم عدمه فلا يكون واجبا
الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه يستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى
واذا كان تركه ممتنعا كان الاثبات به واجبا والا ان التكليف اما لا لغرض وهو عبث والتزامه قبيح خصوصا بالنسبة الى
الحكيم تعالى او لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما الآخرة وهو

اما اضرار وهو باطل قطعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض
فيفعل لهم الطاعة الذي كلف بها الالطاف التي سبقت لكثرة مشقتها وعظمها وحقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة
اليها فعاد ذلك الى كفران نعمة الملك عليهم بالاجرة بتجربك علته وكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه
واما التكليف فيجب لانه لا غرض له ولا فائدة فيه كما سبق غير مرتب او هو لغرض يعود الى المكلفين والنفع اخرين
كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث
من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان ترك التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما قال الشاعر اذا
كان لعبدان مطيع وعاصي وهبه اي فهو تركهما فذا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم وذلك لانه تعالى ركب فيهم
شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب
لكان ذلك اغراء من الله تعالى العصاة وارتكاب الشهوات بل اغراء لها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله فيفعل لهم والعقاب
حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك منافعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي.
وحديث الاذن والاغراء مع رجحان نظر العقاب المجوز مرجوح ضعيف جدا ايضا انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب
على المعصية اذن اغراء وانما يلزم ذلك لو لم يكن طريق العقاب اجماعا تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من يجزم بجواز تركه
بجواز ترجح الاذن والاغراء كما ان جواز تركه مع وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه ليس الا
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيفعل لهم الاصلح للكافر والفقر المعذب في الدنيا والاخرة
ان الا مخلوق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له ولا يكون واجبا عليه تعالى وحكايته يقرره تنبيها على هذه
القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله تعالى قال الاشعري لاستاده الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة
عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا
يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن قال الجبائي يقول
الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار فقال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب
فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف
الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن
توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر من العبد من سيئة
كالم الحدود لم يجب على الله تعالى عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان
من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات
وجب على الله ان ما صرف المؤلم عن ايلامه او يعوضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز

عما دون

عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو طائفة كائنة ثم في ابناء وجوب العوض لهم فعندهم بانه يستحق
خاليا عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة متشابهة تبتنى على هذا الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه
جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم لا بد ان يكون
في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب وذكر ان انقطاعه يوجب الما يستحق به الالم عوضا اخر ويتسلسل وردوه بعدم
شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز
انقطاعه ويتواصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب
او لا فقال الجبائي لا يحبط لانه لو لا ذلك لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب
الفسق والكفر والجمع بينهما محال ولم يقل به احد بل الحق ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يشعروا بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز فالاكثر على جوازه بل يعلم العوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء على
طريق التفضل خاليا للحكمة الخامس على المنع هل يعلم المعوض عوضا ايده الشكوك لفظا او خبرا ام لا وجبر ذلك
الا بليغوه لتزجره عن القبيح بنا ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا من خلقه في بعض الالام بجواز
التعويض واعترضوا ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان يفعل الالم لاعتبار الغير وهو قيد العوض ما ابدا لانهم
صرحوا بان العوض من استحقه يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض من غير اعتبار
والمذكور في كلام الامدي ان الله تعالى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالام بمجرد التعويض كالجبائي
وابنه الذين هم قدماء المعتزلة والمجوزين لها لم يجوزوا الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها لطفا
في حق غيرهم عن طوائفه وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم
الى ان الالام الاخرى بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينتفع الا بعد التعويض
فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل تعوض عما يلحقها من الالام والمشاق مرة جوزها واختار
عن اشياء لها التي لا قصاص بينها او لا تعويض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الاخرة واذا
كان في الاخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل تلحق بها عقل يعقل به انه جزاء وانه دائم غير
منقطع هذه اختلافاتهم على ان منهم من انكر طروق الالم البهائم والعيان مكابرة وهرب من الزام دخولها الجنة
وخلق العقل فيها   تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا اتفاقا في المقصد الخامس
من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما
فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها

وقبح ذلك في بداية العقول كان كلام الجاد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل
لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز
واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم
وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره
وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب
لشيء لا بد ان يتصوره والمطلوب على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع و
الثبوت منه اي في الممتنع لنفس مفهومه محال لان تصوره ثابتا في ذلك الان ما هيته من حيث هي يقتضي انتفاءه
وتصور الشيء على خلاف ما يقتضي ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لغيره كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لم
يتصور الاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بحتا بان يتصور امر منفي او محقق موجود
الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك
اي تصوره على احد من الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه اذ يتوقف على تصور وقوعه وثبوته وهو مستلزم لما مر من بيان
بناء بان تصوره كذلك كما نقلنا معنى بالعلم ولعله سبق قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم بالمعلوم لكن اشتراك
ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق القدرة
الحادثة به عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا تتعلق بايجاد الجوهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران
الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبناء على ما ذكرناه من التفصيل وتحرير محل النزاع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا على
ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين اقامة الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وللقائل
ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان منا من
يجوزونه
في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز
تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم المعتزلة
وذهبوا الى وجوب تعليلها وقال الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا
من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلو افعاله من الاغراض

بالجملة

بالجملة وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اي نفي وجوب التعليل ووقوعه الاول لو كان فعله تعالى
لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو
الاصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون
باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه
وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا
الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم ذلك فليس يلزم من كونه فاعلا لغرض
ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يحصل الغرض لنفسه بل ذلك في حقه تعالى راجع الى مصالح العباد من الخير والانتفاع
فتعين ان يكون غرضه احسانا الى غيره عباده وهو الاحسان اليهم بجلب مصالحهم ودفع مفاسدهم فلا محذور في ذلك قلنا
نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو
به اصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك
بل نقول كيف يدعى وجوب تعليل افعاله بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله تعالى ولا نفع
والا لزم ضرورة وثانيها اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل بتوسطه اي يكون للفعل دخل
في وجوده وهو اما لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من
الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بمباشرة قدرته فيها ابتداء بلا واسطة فلا يصح ان يكون لفعل دخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك
الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض
الآخر اذ لا مدخل لكل منها في وجود الآخر على تقدير استناده ما باشرها اليه على السواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون
عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا علل افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض
والمقصود لنفسه والا تسلسل الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود لنفسه لغرض آخر
خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض في افعاله اذ لا غرض لذلك الفعل وهو الذي كان مقصودا
لنفسه وقد يقال يكفي في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتج القائلون بوجوب الغرض
في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة تنزه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه ومستغنيا عنه
فلا بد ان يكون في فعله من غرض يعود الى غيره دفعا للعبث والنقص قلنا في جوابه ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو
اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعون ولا تبرهنون عليه
فلا تحكم بتماوان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اي تصوير ذلك الامر الآخر حتى نتفهمه ونفسره
بحكم ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان ثبوت ذلك المعنى في الفعل على تقدير خلوه عن الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه

أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم كلامكم وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا عن
الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى ولكنها ليست أسبابا
باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية اذا قيل الحكم ثم قد تقدم
الوجوه في أفعاله تعالى في الغرض من وضع التكاليف الشاقة التي لا تنتفع بها لتعاليه عنه ولا للعباد لكونها مشقة بلا حظ قالوا
الوضع فيها عائد إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وهو منافع الثواب التعظيمي منفعة دائمة موفرة
بتعظيم وإكرام وحصول التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا ألا ترى أن السلطان لو أنعم بمال وأعطاه
من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا وإغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية
لكنه مع ذلك إذا أنزله وقام بين يديه معظما له ومكرما إياه وأمر خدمته بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك ونسب إلى قلة العقل أو نسب
إلى ركاكة العقل وقلة الدراية فإنه سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن الملائكة
المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب
قبيح بمثل ما ذكرتم فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع أو التضرر لا من الله تعالى فإنه يجوز أن يتفضل بما
تفضل على عباده بالجنة من النعم والدرجات فيرتاب المستقيم عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم
كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجري دعواه وإن سلم قبحه من الله أيضا فيمكن التعريض أي للثواب بدون هذه التكاليف
الشاقة إذ ليس الثواب على قدر المشقة ومع ذلك وبالجملة إن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من
العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتقنة التي يتكلم بها من خالط يريد إصلاحه أو تمهيد قاعدة خير أو في
شرع عام أو يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كان الشقي منها وما يروى من أن أفضل العبادات
أحمزها أي أشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا يبعد أن يكون الأخف أكثر ثوابا إذا كان أكثر مصلحة وأتم
فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عبثا عاريا عن الغرض ثم إنه أي ما ذكرتم من أن
التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب إذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا وليس لكم
أن تقولوا أي التعريض للثواب أكثر من هذا التعريض للعذاب بل نقول إن الثاني أكثر من الأول لأن الغالب الكفرة و
الفسقة وإذا لم يكن المنفعة أكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لأن يكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الأشياء
كلها الآتي بالأفعال على وجه فبطل ما ذكرتم من غرض التكليف
وينبغي ها هنا الأبحاث وفيه مقاصد المقصد الأول الاسم الشيء الظاهر مثل الاسم ووضعه للشيء والبحث في أن

الاسم نفس الشيء مغاير له أي للاسم كما يشهد به البديهة وأيضا التسمية فعل الواضع والاسم قد يتعدد ويختلف باختلاف من الزمان وليس المسمى كذلك
وذهب بعضهم إلى أن التسمية غير الاسم والأقوال الثلاثة عندي ظاهرة الفساد ولم يتعلق به غرض وقد اختلف
في الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره والإشكال حاصل في أصل النزاع فإن لفظ فرس مثلا هل هو الحيوان المخصوص أو غيره فإن ذلك مما
لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم هل هو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك
قال الشيخ أبو الحسن الأشعري قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله فإنه علم للذات من غير اعتبار
معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة إلى غيره ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره وقد يكون
لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته
لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في المدلول المأخوذ مع تلك الصفة قال الآمدي إذا حمل الكلام على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن
فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذلك عالم خالق فإنه يدل على الرب
الموصوف بكونه خالقا وعالما وقال بعضهم من الأسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فإن المعنى
ذاته والاسم علم الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من أصحابنا وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المراد
بحسب القرائن ولا يخفى عليك أن النزاع على قول ابن نصر إنما هو في لفظ اسم ولفظا يطلق على الألفاظ فيكون الاسم
عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو يطلق على مدلولها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين
ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف وقوله سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك أي ذاته وقول لبيد ثم اسم
السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فائدة فيه هنا وقد قال الإمام الرازي إن المشهور عن أصحابنا أن الاسم
هو المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن التسمية غير المسمى فهي متغايرة قطعا والناس قد طولوا
في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم
قد يكون غير المسمى فإن لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فإن لفظ الاسم اسم للفظ دال على المعنى
المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى
قال فهذا ما عندي في هذه المسألة وأنت تعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء إنما
أن يؤخذ من حيث الذات بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو أو من جزئه أو من وصفه الخارجي أو من الفعل الصادر
عنه وهذه أقسام الاسم على الإطلاق ثم ينظر إليها بحكم في حق الله تعالى إذ المأخوذ من الذات فرع تعقلها وقد تكلمنا
فيه فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناعه لم يجوز له اسما

وكذا

ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم بعض فروع تعقله و وسيلة الى تعقله فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه
وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته و وضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان تعقل ذاته بوجه من وجوهه و يوضع الاسم
لخصوصيته و يقصد تعيينها باعتبار ذلك الوجه فلا يكون ذلك الوجه معتبرا في الموضوع له و خارجا عن مفهوم الاسم على ان منهم من قال
لفظة الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فهو عليه تعالى
محال لما بينا من ان الوجود الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور الا له جزء حتى يطلق عليه اسمه واما الماخوذ من الوصف الخارج عن
الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالمجيد
بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه ايضا وهذه الاقسام المذكورة
للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما ابتغيته من المقصد
تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ
العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي
ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان
الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يليق في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى الاذن الشرعي والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد
في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء
لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن
فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم
الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد
في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها و

وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا او تعدادا او علما وايمانا او
بخصوصها وبالجملة فلنحصر احصاءها طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص لذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق
على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي
سليمان الخطابي والرازي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام
اي عبد وهو المراد بقولنا اي المعبود وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة فمرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
الخلائق ومحار العقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فمرجعه الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا
ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على
تقدير كونه في الاصل صفة فقد انقلب علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم معناهما [illegible] والنعم
اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي المعز
من يشاء والمذل من يشاء والمبدل الى ... لذا الاول فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة
القدرة القدوس اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفته سلبية على الوجهين
السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة
اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد فصفة فعلية وقيل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم
فصفة كلامية المؤمن هو المصدق نفسه فيما اخبر به من الوحدانية بلا فوق كشهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما
اخبروا به في تبليغ الرسالة عنه اما بالقول كقوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل
وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية فصفة فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر
اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فمرجعه الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فمرجعه الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فمرجعه الى صفة
كلامية وقيل معنى المهيمن الامين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو الحفيظ وسيجيء معناه العزيز قيل
لا نظير له وقيل الخطير الذي تقل نظيره ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام والذي لا يغالب والذي لا يخوف الشدة
وقيل الاول هو من العز وهو الغلبة والاخير من الاقل اشتقاقا من عز الشيء يعز بكسر العين في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام
في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العالمين فمرجعه الى الصفة فعلية
من التعذيب والاثابة وقيل القادر والقوة والقدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب الجبار قيل
من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح امور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اذا اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال
جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه على التفسيرين صفة فعلية وقيل معناه منع

لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان ينال به الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وفاتت الايدي من ان
ينال اعلاها فهو راجع الى صفة اضافية مع سلبية وقيل الذي لا يجري عليه ما كان ويأتي لم يكن وقد عبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى
ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فهو راجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المتكبر
العظيم بقوله اي اشتقت عن صفات النقص فهو راجع الى صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات
الكمال فهو راجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو
الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى نفسه فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور
ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اي
المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات
الفعل وقال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من
العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين
كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البناء ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب الصور المخترعة احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة
العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة
سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول
ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح الميسر للعسير وقيل خالق الفتح اي النصرة وهو على التقديرين
راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وسواء الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر
فيرجع الى صفة القدرة والارادة هو الفتاح بمعنى الحكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة وهو
صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالتسلط الباسط المختص بالتوسعة واللطف
الخافض ذو الخفض البليغ من الخفض وهو الحط والوضع الرافع اي المعطي للعزة وهو [illegible] وكلا المعطي
المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفة فعلية السميع البصير قد مر معناهما [illegible] ما سبق الحكم الحاكم وقدم فيه معناه
ومرجعه وقيل الحكم هو المتصحح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل الذي لا يصدر عنه ما يقبح فهو صفة سلبية
اللطيف يلطف عباده من حيث لا يعلمون ويحتسبون وقيل العالم بخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني يرجع
الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم الذي لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى
النظم قد مر معناه في تفسير اسماء الغفور كالغفار بالفرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء

الشي

الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل
معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير بمعنى المتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو
ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل الا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية وقيل يبقي صور الاشياء فصفة فعلية
من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل الشهيد وهو
العالم بالغائب والحاضر كما كان شاهدا في تغيير فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق ما يكفي
العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب
باخبار المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفات الجلال او الجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها
فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي
يراعي الشيء حتى لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع
الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى الممنوع عنه المحروس عن المتناول المجيب للادعية الواسع
هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان
التدبير واحسان التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه
الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثناؤه على المطيع وثوابه اليه المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل الاشارة
فيما ذكر من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل
معناه الثابت الذات اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل
بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر
على كل امر المتين قال الامدي هو معناه في النهاية في القدرة بعيد ان قدرة الله تعالى وفي عبارة الكتاب انه [illegible] في
القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا والظاهر ان يراد ان التمامية هو بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك [illegible]
غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة
اضافية المحصي العالم وقيل الذي عن عد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه
اي لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد معيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحياة المميت خالق الموت
الحي [illegible] القيوم الباقي الدائم فهو صفة سلبية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الذي
لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي الكريم فهو صفة اضافية وقيل من الولاية والولي فيكون

صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اي عالم بما سبق في توحيد الصفة من انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقيل يروى
الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي في الذات اي لا تركيب فيه وهو واحد في الصفات اي لا مشارك له فيها الصمد
معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستعجل [illegible] فيكون
صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي لا يحتجب اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين معا
صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اي المصمت فانه ابعد اسم التأويل حاصله نفي التركيب وقيل الاقدم القادر
المقتدر كلاهما ظاهر والتأخير اخلع من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر الازلي
والابدي اي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة
القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فهو صفة فعلية من ظهر فلان اي قهره الباطن المحتجب عن الحواس
بحيث لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي عن ان يحيط به نوع من المدائح
البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي
للسيئات والمزيل للآثار الرؤوف من الرأفة شدة الرحمة المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف فيه وفي خلقه
كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدي [illegible] المقسط العادل من اقسط اي عدل
وقسط اي جار الجامع اي للخصوم يوم القضاء الغني الذي لا يفتقر الى غيره المغني المحوج لاحوال الخلق المانع لما يشاء
من المصالح الضار النافع [illegible] النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي بخلق الهدى في قلوب
المؤمنين البديع المبدع فانه الذي فطر الخلائق [illegible] الباقي الدائم الوارث
الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل النجاة الصبور الحليم وقد مر [illegible] في الاحاديث الواردة
في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم
ثم ان المصنف رحمه الله تعالى [illegible] على وجه الاقتصار تقريبا [illegible]
[illegible] ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقها [illegible]
المختلفة والاقوال المتفاوتة بسم الله الرحمن الرحيم
اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه اصول اربعة ثلاثة منها في الامور التي ذكرت [illegible] والرابع في الامامة
وليست من السمعيات الاصلية كما مر وستجيء ايضا وفيه مقاصد تسعة
المقصد الاول في معنى النبي وهو لغة مشتق من النبأ [illegible] وقيل هو البرز
واشتقاقه من النبأ [illegible] عن الله تعالى

وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا والرسول [illegible]
برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم
من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا والى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه
من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه
يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي
دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل
ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره احدها
في الامور المختصة ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكروا الاطلاع لان النفوس الانسانية
مجردة في ذاتها عن المادة [illegible] والنفوس السماوية المنتقشة
بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن والفاسد [illegible]
اتصال معنوي بها وتجذب اليها بواسطة الجنسية [illegible] من صور الحوادث [illegible]
ما يستعد من الانتقاش فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها اليها ما يقابلها [illegible]
على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية [illegible] هذه المرتبة [illegible] النفوس [illegible]
التفاوت في ادراك النفوس [illegible] والزيادة والنقصان [illegible] النفوس القدسية [illegible]
[illegible] الكثيرة بالحدس [illegible]
يستنكر ذلك الاطلاع [illegible] وقد يوجد ذلك [illegible]
للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم [illegible] الظاهرة فان [illegible]
ويخبرون عنها كما يشهد به [illegible]
او الاطلاع [illegible] النبي [illegible] ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
من الخير [illegible] الاطلاع على البعض [illegible]
والناس [illegible] عن غيره [illegible] الاطلاع [illegible] النفوس [illegible]
جوهرها [illegible]
كما هو [illegible] في الاحكام [illegible]
البدن [illegible] الغالبة [illegible]

بانواع من صور الكواشف كما في المرايا المتقابلة بحيث يتخيل الغائب حاضرا فيراه اي ثانيها في تلك الامور المختصة بالنبي ان
يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته
وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس ليست منطبعة
في الابدان ويتصور انها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب هذا انتشر على ترتيب التخيل وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية الضيقة الموضع بتصور السقوط
وان كان مشاهد فيه غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كان ارادة النفس وتصورها مؤثرة في البدن
مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث يتعاد له الهيولى العنصرية فتوثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة لما تنسب بحالها الى
نفسه في العنصر خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبة مزاجه اشد واقوى بحيث ان الارادة والتصور من
غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص
على ما هو مشهور في كل ما هو عصر من الفصلا قلنا هو اي الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في
الابدان بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه على ما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله
سبحانه وتعالى والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا يقتضى الا بدل على
كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص
بالنبي كما اعترفتم به فكيف يتميز به عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة يسمع كلامهم وحيا من الله
تعالى اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم
دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه من الشواغل البدنية وسرعة انجذابها الى عالم القدس فاذا
انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول الصورة في النفس لباس
المحسوس وتنقشه في الحس المشترك كما تنقش المحسوس فيه من خارج وربما صار الاتحاد والاتصال بعالم القدس
ملكة اي صفة راسخة للنبي و حصل له ذلك الاتصال وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هو الذي ذكرتم
لا يوافق مذهبهم واعتقادهم عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية
او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملا الاعلى وكلامهم ليس لانه من خواص الاجسام ذات الحرف والصوت عندهم
من الامور العارضة للانواء للشيخ كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وحاصله اي حاصل ما ذكرتموه والخاصية
الثالثة انه تخييل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج ما هو جواب وقرره
ما هو التلبيس فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا الم كونها

آمرا وناهيا من قبل الله بما يوافق المصلحة ويلائم النظام لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان
امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى التخييل الباطل لما خالطها ربما خالف ما وجاء الى المستول القيامة كما مضى ثم قالوا من
اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لمن
يوقيها وذلك لان الناس المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الاراء وفيهم ذلك الانقياد التام ظاهرا او باطنا بسبب القرائن
لشاهدة القريبة التي بها يتم التعاون المضرور في نوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد
منهم بما يحتاج اليه في معاشه من ماكله ومشربه وملبسه ودون ذلك من ابتايح في المعاملات وبدون ان يحمل كل واحد
للاخر مثل ما يحمل الاخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمل الاخر اذ لو انفرد
ان واحد منهم بمباشرة تكسبه مستقل البدار من ان يكون معه اخرون من بني نوعه يخبزه وهذا يزرع ويطحن وذلك يحفظ
ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن
هو هذا الاجتماع ولا يتم التعاون من معاملة وجنس يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه رعيا
للظلم والبأس اشار بقوله وكون الشريعة يتفاد لها الخاص والعام لاشتراك كل نفس اي متعلق بالعالم
وظهر اي ارتفع عن كل اليها عند التعارض فحصل بينهم التنازع واذى ذلك التنازع الى التواثب والتجاذب الى الاختلاف
والتقاتل والتشاجر وشمل الناس المرج اي القتل والهرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة
وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطي كل حيوان من الالات اللائقة به وبهدى كل واحد
الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سخر له ما عداه
من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة
ودفع المضار الشديدة فاقتضى الطبيعة تحقق ذلك كلام والحاصل ان وجود التقريب للنظام في المعاش والمعاد
ذكر في العناية الالهية المقتضية لا بلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء
ومما يجب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة
في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق
منه لا من غيره الا يصل ما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التوقيف مثلا اذا قال معجزتي ان اضع يدي
على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدق ولا فعل الله تعالى
ثمه فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا
على انه الكف عده ولعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الامدي ان المعجز ان كان عدميا

كما هو اصل شيخنا فالمعجزة ههنا هو عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز
ههنا هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه فان المعجز منزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع
الشمس كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة اياه في ذلك من الكاذب في دعوى النبوة
وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا
منزلة التصديق من الله وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره معجزة قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة
للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الصعود او المشي لكونهما
مقدورين له بل خلق الله فيه القدرة عليهما انما المعجز هو نفس القدرة عليهما وهذه القدرة ليست مقدورة له
وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة وخلو قدرة غيره عنها وان كانت مقدورة
للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان
ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقيل مع الشرط التصريح بالتحدي
وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا اشتراط بل يكفي قرائن من الاحوال مثل ان يقال لمن يدعي النبوة ان
كنت نبيا فاظهر معجزا فاشتغل بان ادعى انه فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس ان
يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة
تصديق الله اياه ٦ ان يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب
لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه
فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على
صدقه وفيما ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا نظر اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب
قال الآمدي لا فرق في هذه الصورة خلافا لبعض الاصحاب ولو امر ميتا فيحيا في الحال فالظاهر بطلان الاعجاز لانه كان في
التكذيب فضلا عن المعجز ولهذا لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين كلام في
القبر والظاهر انه لا بد في تعيين المعجز ان يقول آتي بخارق من الخوارق والاقتدار عليه ان يأتي بواحد
منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز ميتا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن ميتا
فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيه من المماثلة ايضا وقال الآمدي الحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه ٧
ان يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف ومتأخرا عنها على تفصيل سيأتي وكذلك التصديق

التصديق قبل الدعوى لا يتصور فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بمثله وكلام في
او تأخيره بعده اي بعد الدعوى فلو تأخر كان فاتفاقا فان ما في الخارج المعجزة وهو التصديق فيكذب او كذا او كلام على
خلوه والشيخ من خلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخبار
الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان المعجز الخبر خلق
فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه مبني على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسيبطله
واما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مبنيا بخلقه قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق ولم يكن
هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وحسبانك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه
من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة من الانبياء والبشارة بقوله فمنها قولهم
في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانها معجزات له مع تقدمها على الدعوى ومما يقولون
ايضا في معجزات رسولنا من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى
الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء
قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت
الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لمن في ذلك العصر من نبي وهو زور او جعلوها في عصر النبي حجة او قد
قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا امتناع من القادر المختار ان يخلق في الطفل
ما هو شرط للنبوة من كمال العقل فيفرض خلافا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها والحق ان
مع انه لم يتكلم بعد ذلك الكلام المنقول عنه حتى بلغ مبلغ الرجال ولم يظهر الدعوة الا بعد ان تكلم بها الا ان يبلغ فتح
شرايطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في الصغر فيكون ثبوتها بلا دعوة وكلام مما لا يقول به
عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فانه تعبير عن المحقق في المستقبل
بلفظ الماضي وهذا الذي قررناه وانما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر عنها فاما ان يكون متأخرا
بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون
متأخرا بزمان متماد مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر مثلا فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا
في وجه دلالته فقيل اخبار عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن يتخلف عنه علمنا بكونه
معجزا واما الشغل بالتكليف بمتابعته الى ان يحصل على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين
الاخبار وحصول الموعود به لان شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل
بعد وجوده او عدمه وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل

بعد قوله اى اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى باعتبار وصف اعني
كونه معجزا اولهما ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس
الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول
الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وان لم يكن كذلك فان جعل شرطا
لاتصال الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في كتب الاكثر
وكيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهره على يد من يريد تصديقه كما تعلق مشيته بتصديق من يدعي
دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط الاظهار استعداده
كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك
عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية الى عالم الصفاء هو جوهرها
واصل فطرتها واما المتصفية بحسب الجبلة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة
البدن فلا يحتاج الى البدل كما نشاهد في المرض من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة
وتحليلها للمواد الرديئة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل
من هذه المواد مالو امسك عن مثله او عن عشره في ايام صحته لهلك فاذا شوهد ذلك
ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملكوت الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف
للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظ البنية على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فهو
فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشار اليه بقوله عم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب النفس
النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية وانتقال الصور
الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يقدر بقوة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم
بيانه بان نفسه بقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه   وكيفية دلالتها
على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة الاحكام
واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها
وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند
عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة
على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله

فلان اظهار المعجزة

بقوله وهي عندنا اى الاشاعرة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية ثم
العادات بان من قال انا نبي ثم نتق الجبل فاوقفه على رءوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف
عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية
بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا
اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك
من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك احد في صدقه بقرينة
الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد ليتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض
لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصالح والمفاسد فلا يتجه القياس بل ندعي في افادته
العلم الضروري العادي اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
وبذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله لعموم قدرته لكنه
ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح وقال الشيخ
رحمه الله وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا
دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلم ذلك الوجه
فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته بنفسه
على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما ربطا عقليا كاقتران وجود
الفعل بوجود فاعله بل هو من مواجب العادات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العادات عن مجاريها العادية جاز
اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض
انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهارها على يده لان العلم بالصدق فيه الكاذب محال   من الناس
من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتيك في
المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم باجوبتها   في امكان البعثة وجعلنا اثباتها نبوة محمد
فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل
الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله تعالى وفصل
بعضهم فقال اذا علم الله تعالى من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم
ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لا يجب عليه الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال الجويني يمتنع خلوه اي خلو البعث عن

عن تعريف الشرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عن الفائدة فيها وجوزه لجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المقدمة سواء كانت مندرسة او لا او قبل اعا يجوز البعثة لتقرير ما اندرست
وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة مبنى اي متفرع على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا البتة وعلى تقدير صحته لا يثبت
في مدعانا فانا ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه فهو حسنها وقبحها
المنكرون للبعثة وهم طوائف الاول من احالها اي حكم باستحالتها الطائفة الثانية من جوزها ولكن قال لا يخلو البعثة
التكليف باوامر ونواهي وانه اي التكليف ممتنع فينتفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في
العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة
ممتنع عقلا ولا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة
٦ من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فقيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها
فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقها اصلا بل الظن وانه لا يجري في المسائل البعثية
٧ من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها وهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى وهم
ومن قال باستحالة البعثة فقد تمسكوا على استحالتها بوجوه الاول المنقول لا بد ان يعلم ان القائل انا ارسلتك فليوجد
هو الله والطريق الى العلم بانه من الله مما لا تم الحجة على وجوده وعلى وجوده على جواز القائه الكلام الى
البشر الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق الكلام مستحيلا اذ لا صورة
للروحانيات كلام من التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا من
النظر لان هذا العلم ليس ضروريا والامر بالنظر قبل الشروع فيه لحصول الا يجب وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم معتذر
برهان مبني على كونه او سبيل وهو مختلف بحسب الاشخاص والحاصل في وقت دون وقت وتعرضه على اهل فطرة الكلام
الا ان لم يكن الجواز ان يستعمل بحصول النظر ولا دعوى عدم العلم فاي زمان كان وجب ان يلزم افحام النبي ويبقى البعثة
عبثا والا اي وان لم يحزن له الامهال بل وجب عليه التصديق بلا امهال لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة
بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه ممتنع عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجوابا الوجه الاول انا
ان الارسال ينصب دليلا على العلم بالرسول ان القائل انا ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله اياته ومعجزاته يعجز عنها
جميع المخلوقات ويكون مقيدا لذلك العلم او يخلق على الضرورة بان المرسل والقائل وهذا العلم كما يحصل للنبي في القائم جواز انه
جاز ان يكون الملقي جسمانيا والخلق انه رؤيته للحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء ويجوز ان الثالث ماعلى اصلنا

وفي التعويل

في التعويل في البحوث فلا يجب الامهال الا انبيا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة
وكان المبعوث اليه عاقلا ممكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر ووجب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يكون للمكلف الامهال
ولو استمهل لم يجب الامهال ظاهرا بان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي
الحاصل من المعجزة واما عند المعتزلة فالائق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال بعد ان المكلف
اعترفوا بوجوب الامهال فلا يحصلهم عن ذلك الالزام الا ان الائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت
مصلحتهم وذلك لان النبي يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن
يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الا ان اشاهد السبع او
المهلك الذي ذكر القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما بل هو عاق من منع ذلك الى ان يسعى
الى الفعل لم يوجب الشفقة ولكن فيما قررناه ينتفي الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال البعثة لا يخلو عن
التكليف لانه فائدتها التي لا يخلو عنها وايضا لا يخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف
الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع
بقدرة الله او لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم
الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منها
والتكليف حينئذ اي حين اذا ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لانه يلزم من التعب بالفعل اذا
اقدم عليه والعقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح
او لغرض يعود الى الله وهو ممتنع لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار
وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه كالظلم المتعارف فانه لا يقال حصل المنفعة
والاعذب بكل الايام ولا شك انه امر مستحسن ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين معارض عليه
من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان الاضرار بجماعة لمنفعة اخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع
وجود الفعل والا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل
مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل وجوده لا يمكن وجود الفعل حال
والتكليف بما لا يطاق باطل عندنا من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فلانه لا يقول بوقوعه ولان ان اي والاقوال ان كل
تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل فيلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويلزم ان كل تكليف
من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام لحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية
من اهل الاباحة ان التكليف بالاعمال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن النظر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز

ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا العلم وهو النظر فيما ذكر تزيد وتفضل على ما يتوقع
مما كلف به فكان ممتنعا عقلا والجواب عن الاول ما مر في مسألة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا انها لما
تعلقت بالفعل سمي كسبا وباعتباره جاز التكليف فلا يكون تكليفا بالايجاد بل بالكسب والجواب عن الثاني ان يقال ان في
التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية ما يترتب كثيرا على المعرفة [illegible] الاجل التي العقل مما لا يجوز
والجواب عن الثالث منع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب العوض في افعاله تعالى كما عرفته والجواب عن الرابع وهو ان يقول ان التكليف
يعرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تترتب على [illegible] مشاق الاعمال واما عقابه فليس
لانه لم يحصل منفعة بل لانه [illegible] مولاه [illegible] وان لم يستحق [illegible] فائدة له نفسه والمعارضة
بحضرة الكفار والعصاة منهم بان تلك اللطف مشروط الا بسوء اختيارهم والجواب عن الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل
كما مر والتكليف في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل
سابق على التحصيل الذي هو مطلوب به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ممنوع لوجوب [illegible] فاضلة وهو [illegible] والجواب عن الرابع
عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بالايقاع لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا
بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وكذا التكليف كالامر ايضا ان ما ورد عليه في التكليف [illegible]
في احداث الفعل فيقال لهم انه اما حال وجوده فيكون تحصيل الحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو الاحداث
مما لا يشكل فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف والجواب الخامس انه ذكر اي التفكر في موجوداته وصفاته وفيه
اجل اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية ووسيلة الى اصلاح المعاش المعين
على صفاء الاوقات على المشوشات [illegible] الطائفة الثالثة من قال في العقل [illegible]
اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة في بعثة الانبياء والبراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم
فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وسواء اظهر الحجة بان
ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة
حاضرة فيجب اعتبار [illegible] المضرة [illegible] والابعاد عنه بمجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير فعله وبتقدير تركه [illegible]
في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فائدة تفصيل ما اعطاه العقل
اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون
ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك
اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق العارف بالادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة في زمن طويل
يجربون فيه [illegible] في ذلك الزمان الطويل من فوائده لعدم حصول العلم بها بعد ويتفقون في الهلاك قبل الاستكمال اي قبل اكمال

مدة

مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكون وان اشتغلوا بذلك اي بتحصيل العلم
باحوال الادوية بطريق التجربة [illegible] لتعطلت الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا استسلموا من الطبيب
واستسلموا وسلموا من تلك المضار والايقاع في امكان معرفتها اي معرفة ما ذكر عن الطبيب فكذا الايقاع في امكان معرفة
التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيما عجز عن التكليف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جربه بانه يحل له الطبيب اذ يمكن
التوصل الى جميع ما يعلم بجزاء الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو [illegible] عندكم النبي بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب
الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد من قانون عدل يحتاج الى واضع ممتاز عن بني نوعه بما دل على انه من عند ربه
تتمة هذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الاكمل الطائفة الرابعة من قال باتباع
المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما [illegible]
واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم
المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد شخص في آن واحد فيكون ظهور المعجزة على يد المثل والحكم ما فيه اي في تجويز خرق العادة
من التخبيط والاختلال لقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة
مماثلا للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي نتقاضاه غير الذي كان علينا [illegible] الكفار التي
شايع في نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادة ليس الا من اقوالنا خلق السماوات والارض وما بينهما ومن عادة الذين
نقول والجزم بعدم وقوع بعض الاشياء المذكورة لا ينافي امكانها في انفسها وكذلك في المحسوسات فانا نجزم
بحصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدلا مع الجزم به [illegible]
العادة [illegible] والعادة احد طرق العلم كالحس فكما جاز ان نجزم ذلك [illegible] من جهة العادة مع امكان النقيض [illegible]
ثم ان خوارق عجاز النبي وكراماته لو لا عادة ثمرة لو وجد في كل عصر واوان لم يحكم العاقل المنصف بكونها [illegible] فلا يكون خرقا
للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة قال
ظهور المعجز لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمال [illegible] كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق
له من الله تعالى وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه الحكماء
فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على
فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اتفقتم على حقيقته اي على كون السحر موثرا في
الامور بحقيقته كما دل عليه الكتاب [illegible] ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة حيث سحر لبيد بن الاعصم
مع النبي ومن انكر من القدرية فقد خالف الكتاب والسنة واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة
الى زمن المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون في امر السحر وتأثيره [illegible] وحكم [illegible] فقال بعضهم

بجملته وقال الحروزي هو كافر وقال الشافعي ان اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او الطلسم اخص منه بمعرفته بعد ان سلم اثبات السحر في الجملة فلا يحال الانكار
الطلسمات الغريبة التي تواتر آثارها العجيبة فجاز ان يأتي بذلك الشخص بنوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه
غرض يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوث آثار مخصوصة بحسبها تتم استعداد القابل فمن عرف احوال [illegible]
والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف حدوث آثار مخصوصة غريبة او نحاسية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص
تستتبع آثارا عجيبة كالمقناطيس لجذبه الحديد والكهربا الذي يجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء
فيه خل لم يزل يرتفع عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر ونحو ذلك صور فيجوز ان يكون
الخارق الذي يظهر على يد المدعي مما يعلم فيه بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من
تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر خارقا تصديقا لمدعيه
المتنبي ليغوي الناس فانا معشر الملائكة فانما نعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بعصمتها او الشياطين فانها موجودة
عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية واتصالات العارضة من الحركات الفلكية وسواء كان من
النبوة فقد احاط من صناعة النجامة علما محيطا بجزئياتها فاطلع على اتصال فاد لا يقع مثله الا في الوف من السنين فتحين
امر اتيانه فاتخذه علامة وهو [illegible] فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منع ان يكون الخارق الذي
كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا نقصد به التصديق الثالث منع ان يكون المعجزة من فعله
تعالى لكنه ليس بقصد تصديق المدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين منه التصديق لكونه
لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي لعل الاظهار منه لغير التصديق كاقامة ابتداء العادة لنبي يجيء بعده بالتحدي به ما دعيا بذلك كما في
المتشابهات فانها تطوى ما توهم الخطا ولا تكره للمكلف لاعتراض عن ذلك الخطا لاجل المشقة من النيل الحق
فيه ما يستحق بها الثواب او يكون ذلك الخارق تصديقا لشخص آخر موجود في حيث آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي
فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عم قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس لا يلزم من تصديق
الله اياه صدقه الا اذا علم امتناع الكذب على الله وهو اي العلم بذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس
لعل التحدي الصادر عن المدعي وصل الى من لا يقدر على معارضته فاعلا كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم اي اصحاب الزمان
اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوا آخرا اشتداد شوكته وكثرة
اتباعه وشغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع
منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر لكن اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين

وطموا

وطموا آثاره حتى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اي لعل القادر على المعارضة
ترك معارضته خوفا منه من المدعي بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا ينبغي دلالته اي الخارق الذي يسمى معجزة دلالة على الصدق
والجواب الاجمالي ما قررناه من قبل من جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي
كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول ما بيناه لان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا لله تعالى
السحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب الشيخ
فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي وظاهر
ايضا انه لا التباس او يكون معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي فح فلا بد من احد امور ثلثة ان لا يخلقه الله تعالى على يده
وان يقدر غيره على معارضته او لا يخلق عقيبه العلم بصدقه والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه
والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه
ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة على
الاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم يقع وانما تقع اتفاقا فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظيم وكذا
لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير
كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما بالاخرى وعلى الرابع انا لا نقول الغرض اي لا نقول ان خلق
المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يدي المدعي يدل على تصديق
له قائم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول بكونه
تعالى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه لو لا الحادث بشكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة
في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس فقد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه تعالى
وعن السادس ان اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه
في دعواه وعن السابع انا نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد دونهم
حصول التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها مع امكان
المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب لها احد ولا يتوجهوا الاتيان بالمعارضة اصلا والقدح فيه بتخفيفه ظاهر بين
وح اي حين اذا كان الامر كما ذكرنا فلا اشتباه من جهته القرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك الامر كان عدم
عدم اظهار الخارق للعادة دالا على صدق المدعي وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته
على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب
احتماله في الجميع اي في جميع الاوقات والاماكن بل نعلم جزما انتفاءها بالضرورة العادية فلو وقعت معارضته لا تحال عادة

اخبارهما مطلقا من احتمال الكذب فمع عدم كسبيتها لهم ومن غيرهم ايضا فان وجد لان الاحتمال كما كان ويثبت ان الان القطعية الطائفة
السادسة من شبهة البحث من قال العلم بحصول المعجز لا يحصل لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة
احد لمن لم يشاهد معجزته ولا ما قلنا ان المتواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات الاعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان
من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين ايضا وهلم جرا الى العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين
المذكورين في افادة العلم تحكم محض اذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد اي العلم قطعا كالاثنين فلا غرو فيه واحدا واحدا
فلا يفيده شيء من هذه المراتب الى ما يبلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو افاد التواتر العلم لاوجب ظن الواحد
واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجماع اهل اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد
فالمتولي العلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع نظم
استوا الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت والسبيل الى العلم باي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم
منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عند حصول العلم به حصل العلم بعلم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا
الا بعد حصول العلم باي بالتواتر مصادرة على المطلوب وهو دور صريح والجواب عن الاول منع ان حكم الكل من حيث هو كل حكم كل واحد
لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد والجواب عن الثاني ان حصول العلم عقيب اي عقيب التواتر عند سماع خبر
الاشياء انما هو خلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا يلزم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدمه
افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة
بعدد مخصوص ولا يحصل في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم
في العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلان العلم
عقيب التواتر بخلق الله فيخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء
والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجب ان
بل يكون متقدمة على كماله كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفيما علم الخبر وهو الواجب
بناء على اصول الحكماء والمبنى على الاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا لا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالخبر
والثاني وهكذا الى ان ينتهي الى ما اقوى منه فلم ان الموجب هو الخبر الاخير بشرط سبق ما قبله وهو المراد بكون التواتر مفيدا
للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس ان المدعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه الفرق بين اللزوم كما
لا ان حصول التواتر في نفس الامر مشتمل على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته العلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه ادلايل

الا العلم

لا العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستدلال به فلا يقال
انه معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه يجتمع ومنها
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري تقدير ان
من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا انا تتبعنا الشرائع التي ادعى بها مدعو الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق
والحكمة فعلمنا قطعا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوانات وايلامها
لاكلها وغير ذلك بايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من ابلاد التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة فيه للمنع
وفيه مضار للعباد ويكون مخالفا للحكمة وكتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيادة بعض المواضع والوقوف ببعض
والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومشابهة المخالف والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل
الحجر الذي لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكرخصة العقل في صفقته وجوازه في صغير
كان نبيع تمر مجوة جيدة بمد من مجوة ردية فانه حرام وان بلغ ما بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا لا اثر في
مع استواء حالي الصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب انه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب
الوضوء في افعال الله تعالى اغلبه لاي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر
ولعل هناك مصالح استأثر الله تعالى بالعلم بها على ان في التعبد بالاحكام حكمة هي طاعة النفس الابية وتذليلها وتقويمها على ما
عليها التابعة بما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء وفي التعرض للثواب والعقاب فان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت
لتلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عند تنازع الاقوة ووسوسة في العلم فربما صار بسبب ذلك مجيبا بعضها فاذا
لم تعلم الا انها حكمة كان انقيادها امتثالا لاجر الا اكثر سوها والعيب الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة
ابتلاء في التكليف فان التشريع ما الاولى الاولى مصلحة وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة ان فلا يلزم
خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة التعبدية المعلومة

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواتر تواترا لحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال
للانكار فيها واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا انه تحدي به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدي
به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله
تعالى فأتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لان العادة تتوافر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا
من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي حين اذ تحدي به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق
بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذا الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصول المتقدمة فان الشبه التي اوردناها منكر
والبعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها فلنتكلم الآن في وجه اعجازه وفيه

القادحين فيه في تفضيل القرآن ووجه اعجازه وقد اختلف فيه على بذا التفصيل بمعنى ما اشتمل عليه من النظم اى التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف
لنظم العرب ونثرهم في مطالعها اى اوايل السور والقصص وغيرها ومقاطعها اى اواخرها وفواصلها اى اواخر الآى التي هي بمنزلة
الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة قد وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة
الغريبة ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اى المعجب لكونه فصيحا عن المعانى
المفردة او ما يلفظها واشتمالها على مناسبة من المعنى الصحيح اى الكلام الذى اورد فيه الكلام بلا زيادة والنقصان
في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ وروعة المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ
وهل رتبة البلاغة متناهية اختلفوا فيه ولكن ان الموجودة منها متناهية لانها واقعة في ذلك الالفاظ الشريفة الدالة
على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغة متناه ولذا الحكم من رابعه فان غرض شاهنشاه الا ان
وجود الفاظ ما افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا نهاية
ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية القصوى منها
وبهذا القيد يحصل الاعجاز الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيما الى المراتب
الممكنة من البلاغة فلان اى واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فظاهر لان من تتبع القرآن من العارفين باساليب الكلام
وجد فيه فنونها بأسرها من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى التمثيل وانواع
الاستعارة وحسن المطالع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتحريه
اى خلوه عن اللفظ الغث اى الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشاردات في الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغة
بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح اى للقرآن وتراكيبه المميز فنون البلاغة نوعا منها
اى من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يقدر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء
الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء ان يتنوع فيه وطاقته في ترتيبين كلاما الا على نوع او نوعين منه
اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يواتيه اى لم يوافقه ولم يساعده فالا الاول
رحمه الله لعلان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية ما يستتب نوع واحد
من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما اتاه وكان فيه مقصرا والقرآن يحتوى عليها كلها ومن كان اعرف
بالقرآن اى لغات العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على البلاغة وقال القاضى الباقلانى هو اى وجه
اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو قوله من بعد
غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر وكذا
كثير بعلم تتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكاينة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه

مع ما فيه من الطول والامتداد ويشكو اقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل الاعجاز بالصرفة
على ان العرب كانت قادرة على الكلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرفة فقال الاستاذ ابو اسحق
رحمه الله منا والنظام من المعتزلة فهو انه تعالى صرف قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم الجامع كونهم مجبولين عليها خصوصا
عند توافر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف للعادة فيكون
معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التى يحتاج اليها في المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن
يحتاج الى علوم يقدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها والفصل الثانى
شبهة القادحين في اعجازه والتفصى عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا شبهة
ريبة واختلافكم فيه اى في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على الاعجاز ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه
لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه سهل يمكن بعد معرفته فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فهى فاسد على وزنه
واسلوبه من حماقاته قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول انا
لا نبلغ خطبة المخطباء وابلغ قصيدة الشعراء وقطعنا النظر عن التدرج والنظم المخصوص ثم فتناه الى اقصر سورة
من القرآن وانتم تزعمون التحدى بها فيه بناء على قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد القرآن يتميز بها في البلاغة بحيث يتبين
لنا ان الافصح معارضها الذى يتميز الحاوى للانفصالات في المرتبة الثانية سيشهد على صدق الدعوى من ظهور التفاوت بينهما
يقابل البيان اعرف بتقوى صدق المرتبة حتى يجزم بصدقه الوجه الثانى ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن
مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت عن
القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم بآية لم يكن مشهورا عندهم
يطالبه بالبينة والانتبر لم يضعوها في المصحف الا شاهدين او يمين في القرب منه وهو اعانة لو كان بلاغتها واصلا الى حد
الاعجاز لعرفوه بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى العدالة والاثنين او يمين الوجه الرابع كلكل صناعة في الكمال متفرق
بعضه وليس لها حد معين ينتهى عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فايق قد فاق ابناءه بان وصل الى مرتبة
من تلك المراتب يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى
بكلام عجز عن مثل اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق اقرانه فصاحة من الصناع في عصر من
الاعصار معجزا وهو مردود قطعا البطلان واما ما نبه القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب
فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الآن بتكرر وكذلك الاخبار الى
بغير خارقا للعادة فيصير معجزا او ما نساوى به انه التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوط بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في
الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثانى انه يتبع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التتبع والتجربة وليس بمعجز

ثم ق
٢٣٠

اتفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز وهو باطل اجماعا
الاخلال وانه مختص بسورة طويلة فلوجوه الاول ان فيه تناقضا اذ قال وما علمناه الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن
يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل وفي
قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم
في يخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بالبحر [illegible] اي وفي القران ما هو الشعر لانا اذا [illegible] فيه باذن يغير فانه يوجد
كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبية والرياضية والطبيعية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون
كلامه مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالفحو وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان رضي الله عنه
حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع تكرار اللفظ بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي
كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه وقع فيه الاختلاف
حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في موضع الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه
اختلافا كثيرا فلا يكون ذلك الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لان الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما في نفس
اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش
ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل [illegible] بدل [illegible] ومثل الشارقون والشارقة بدل السارق
والسارقة واما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق
واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو ابوهم فقرئ في القران زيادة وفي المشهور
نقصان وكذا الحال في قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر وربنا
باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالياء ورفع الباء وهل
تستطيع ربك بالتاء وفتح الباء الاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس انا نجد عدم الاختلاف في
كثير من الكتب والقصائد الطوال التي [illegible] البلغاء لم يعثر فيه على خطأ فضلا عن التناقض والاختلاف ونحن نذكر
كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى بها كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فاتوا بالمقدار من نظمهم ونثرهم [illegible]
الحسلا بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين على
ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القران الا يرى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم
يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة للاجماع السابق الثاني انهم على ان القران معجزة لرسول الله دالة على صدق
الثالث انهم لو سلبوا القدرة كما قال الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق [illegible]

العادة

العادة بالتحدي بخوارق العادات الكثيرة فيتواتر قطعا فان قيل العلم [illegible] لم يظهر [illegible] حجة عليهم ملجية لهم الى الانقياد مع انهم كانوا
احرصا على ابطال حجته واكساب عورته فلا يتصور منع اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي [illegible] عنهم موجبا
ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على كتمانه والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا التصديق بل احتمل
السحر وغيره [illegible] مثلا الشياطين وحملوه عليه فقالوا قد سلبنا عن قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزم اظهاره حجة
حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما عندهم من مثل القران الصادر عنهم قبل
التحدي به بل قبل نزوله فانهم [illegible] فلو بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القران
بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبه القادحة في كون القران معجزا الاختلاف في وجه الاعجاز ان نقول [illegible]
اختلافكم في وجه اعجازه دليل لخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اي
مجموع القران بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب [illegible] على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غير ذلك مما ذكر فيه
الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في [illegible] الاختلاف الانظار ومبلغ اصحابنا العلم وليس انه اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد جانبيه
يلزم ان لا يكون معجزا اجمالا والجملة [illegible] لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة [illegible]
بليغ يقدر على النظم والنثر ولا يقدر على الاخر [illegible] من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت للكل
يثبت لكل من [illegible] والجملة من الافراد والمتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد [illegible]
الاقل قد يكون متعسر الثبوت [illegible] ذكرناه [illegible] القادحة في ذلك
فالجواب عن الاول ان الفرق كان [illegible] لمن يتحدى به من بلغاء عصره [illegible] من ذلك العصور [illegible]
البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به [illegible] الاعجاز [illegible] سورة الى اطول
خطبة او قصيدة [illegible] التحدي بها انما يكون بما هو على مقدار [illegible] المشتمل على [illegible]
[illegible] على مثلها [illegible] من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القران [illegible]
بسور الطوال معجزا [illegible] وكذلك قال وليد بن المغيرة بعد طول [illegible] للمعارضة [illegible]
هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا يعارض القاطع [illegible]
في بعض سور القران مروي بالاحاد المفيد للظن ومجموع القران منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في
مقابلته فلذلك الاحاد لا يلتفت اليه ثم انا نقول اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم
ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القران وذلك لا يضر فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف في انها
[illegible] في كونها من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي اوائل [illegible] كما هو
قول القديم او كونها اية افردها انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره ابو حنيفة لا في كونها من القران في اوائل

السور اذ الاختلاف ومن قال مع عدم بوهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ثبت بالواحد من آية او ايتين انما هو في
موضعه من القرآن وفي التقدم والتاخر فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك كله منقول بالتواتر منه عم انه عم
كان يواظب على قرائته في صلوته بالجماعة فما اتى بالواحد كان متفقا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما هو
لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما حضر ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي العلم بكونه من القرآن
هو المدعى والعلم انما يستدل ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان نختار ان ما اتى بالواحد انما يثبت كونه من القرآن حال الا
المنضمة الى القرائن ثم نقول الامر فيما نحن بصدده عدم الاعجاز للاية او للايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او
قصيرة فيما ذكره واقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبالغون فيه الغاية القصوى
والدرجة العليا فيقفون عند ذلك ويحسبن على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد
الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي وظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة
التي كان المعجزة من جنسها وكانوا شاهدين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى فانه كان غالبا على
اهله وكانوا قد كملوا فيه ووقفوا على ما هو غاية السحر الكاملون ان حد السحر هو التخييل والتمويه مما لا ثبوت لحقيقته ثم راوا عصاه
انقلبت ثعبانا تلقف ما سحروا الذي كانوا يافكونه اي يخيلونه من الحبال والعصي وعلموا انه ثابت لا الباطل التخييل من غير ان يرد ذا
حجما علموا انه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فامنوا به واما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة
يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد شاهدوا فيه وعلمهم الكامل في باب علوم
ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله وهذا او البلاغة قد بلغت في عهد الرسول عم الى
الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بالمعارضة وكتب الشريف بهم من تكلف
ممن يتبعوا فلما اتى النبي عم من جنس ما شاهدوا فيه عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عهده مع ظهور عجزهم من كثرة المنافرة
والتشاجر والكابر بينهم حتى ان منهم من مات على كفره مع عدم اسلامه لوضوح نبوة النبي عم عنده ومنهم من اسلم على لهو منه
للاسلام ملتزما للصغار الى الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي مضحكة للعقلاء كمعارضة
مسيلمة بما تقول والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم ومنهم الاكثرون من عدل
الى المحاربة والقتال وتعرض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فلو كان جرى امر في امكانهم الى ما هو عاجز عند البلغاء
واقتدروا من اجلها فرقا تخالف عليهم ان ذلك من عند الله وقطعوا ان القرآن ليس بمجرد البلاغة لكنهم لا يكون معجزا لمجرد الاخبار
عن الغيب وكبون الشبهة الاولى ان يقال ما المعجز منها ان هو ما الاخبار بالغيب والاختلاف بل هو معلوم تعقيب العادة وهو ان
يكون كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق
للعادة ولكن الآن لتقليل او يكفينا العلم به اجمالا او بما ذكرناه في جواب الشبهة خرج جواب الشبهة الاخرى

اما عن

اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم من الكشف ونحوه من باب الحدس الذي فيه تبع الغلط
لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق العادة ولا يضر
عدم اشتمال البعض عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون
ما اشتمل عليه الاصل واما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بموزون الشعر اذ يتغير الى تغير من اشباع
او زيادة او نقصان وان غير شيء من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وسياق العبارة يحكم ويدل
وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى انه ما يقع من كلام الموزون في
نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال للغلام ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ
لم يقصد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا الكلام شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح
المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه في امور الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصول
ان التكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق العجز وتقريره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات
في الايجاز والاطناب وسواهما من شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بعض
تلك الامور قصدا او بعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل انه غلط من الكاتب ولم يقرا به فان ابا عمرو
ابن عمرو زعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية في الاحوال كلها
لغة لقبائل من العرب نحو قول ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع
وقيل ليس ابقاء الالف على ما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيد فيها النون فقط ولم يغير الالف عن حالها
كما فعلوا مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في احوال الثلث وذلك لان خواص
عشية المجرور والمنصوب في كلمة هذا وبين جمع المرفوع والمنصوب في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا اي انه واللام حينئذ يكون داخلا في
الخبر ولا باس اذ هي تدخل المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وما بعد
الكلام كلام تام وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة
فرفع التوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يخطر على القلب بعد ان المراد بالسبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى
الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ما نقل احادا لم يرد الائمة بما بينوا والدواعي الى نقله فلا بد ان
تواتر او ما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عم انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي
والمعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي
عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من
شخص الماهر لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة

الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فيه ابتداءً او الزاما واختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر فيه او
اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح
والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فقال واما الخامسة فنقول ان الاعجاز ليس
على التعيين ولكن ندرها او كون القرآن معجزا او ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل من معجز خارق للعادة
الكلام في سائر المعجزات التي سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر
وهو متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل
بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلعم فاخذ كفا من حصى فسبحن
في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبح وقال جعفر بن
محمد الصادق عن ابيه الباقر والذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله صلى الله عم فاتاه جبرائيل بطبق فيه رمان
وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عم منه ولما دعا للعباس واهله امن لها اسكفة الباب و
وحيطان البيت وذلك انه روي انه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك فان لي فيكم حاجة فصبحهم
رسول الله صلى الله عم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء
اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وحوائط البيت امين امين ومما طلب الاعرابي منه الشاهد على
نبوته دعا الشجرة فاتت ابن عمر قال كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي اين تريد قال الى اهلي قال هل
لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله فقال الاعرابي هل لك من
شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت
بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهورة والنبي عم قد عفى عن اليهودية
التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل
لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى
ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فعدت ذيب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب
على ذنبه وقال للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذيب
الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاقدم الراعي الشاة وجاء الى النبي فاخبره بذلك فقال
صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا الحديث بعبارة اخرى والظبية التي ربطها الاعرابي سالت
الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عم كان يمشي في
الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذن ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما

حاجتك

ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال النبي وتفعلين ذلك
قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ثم رجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال
يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت
الناقة برائة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عم وقعد فقالوا
يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال اكم بينة قالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة و
ان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلفها والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله
ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصص في كتب السير محال ذكرها هنا النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة
الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجماد وعلى حركتها ايضا فهي معجزتان ومنها ما روي عن ابن عباس
ان النبي عم قال للاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله قال ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال
نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع قال الى جنبه فحن له حنة كحنة
الجمادات النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روي انس ان امه ارسلت حيسا
في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقد جعل النور بين ايديهم فقال ليأكل كل انسان مما يليه فاكلوا حتى شبعوا والنور على
حاله السادس نبوع الماء من بين اصابعه روى انس انه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يقدر ان يضع
يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء ينبع
من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين
النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من
يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
يصير ملكا عضوضا واخباره بمن يقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع العرب الى عبادة الاوثان واستيلاء على ملك
الاكاسرة الى غير ذلك من الاخبارات التي ظهر صدقها ومن تتبع هذا الجنس وجمعه كثر الحصر ثم نقول كل واحد من هذه الروايات
المتغايرة فالقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بالشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف فلك
اثبات النبوة من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وقد ارتضاه ايضا الامام
وكتابه المنقذ عن الضلال الاول الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات
الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية
الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم في تبليغ الرسالة الى انواع الخلق وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على
وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية

واخلاقه العظيمة فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع
نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى
ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حين الاحجام
فانه لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشجاعة جنانه ولولا ثقته
بعصمة الله اياه من الناس كما وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدام المندرج في الجزء
الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال في من قوله باحواله وما عطف عليه من
امور ثبوتها علم الكل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امثاله تختص بكثير من سائر الاشخاص لا يدل الا على كونه
نبيا لكن مجموعها اي مجموع تلك الخصال لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا
ما حكي من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي صيرها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة **المسلك الثالث**
من المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والانجيل فان قيل ان ادعيتم ذكر صفته مفصلا انه يخرج في السنة
الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك
وان ادعيتم ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او يتواطأ على تقدير تسليم دلالته على
النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه
والاخر للتكميل وزيادة التقرير **المسلك الرابع** وارتضاه الامام الرازي انه ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة
فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير
وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث
كالنصارى اني بعثت من الله تعالى بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد
الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت
تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في آفاق الآفاق ولا معنى
للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب
يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلمتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا وهو افضل الانبياء
والرسل قاله الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان الانّ فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان ملكة [illegible]
للهيولى [illegible] حاصل له فيكون افضل ممن عداه ثم اثبتنا بالمعجزة فمن برهان الانّ قال المصنف وهذا المسلك
من مسالك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين

واعلم ان الكبرى

واعلم ان الكبرى لبعثته عليه السلام خاصة قوم ان احدهما القادحون في عموم بعثته كالنصارى وقد تقدم ما يجب كفاية لدفع مقالتهم وثانيها
اليهود الا العيسوية فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة والثاني الى اليهود المنكرين لجواز النسخ الاول ان بعثته
تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية بالاتفاق منهم لكن النسخ امر محال لانه يدل على الجهل او البداء
وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اي في
الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فوائدها فلذلك نسخه فهو جهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولى ثم اهملها بلا سبب
ثانيا فهو البداء اي الندم على ما كان يفعل ولا يجوز انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم احتمال الحكم المنسوخ على حكمه
وان وجبت لان رعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات
كشرب الدواء النافع في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت
آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى لا موجب لها قبل الثانية فلا يلزم ما ذكرتم
من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه منها اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد اذ تلك الاقوام
آخرون وهؤلاء غيرهم ولكن ان تحمل المحكوم عليه هنا على الفعل فان ما يتعلق بحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به حكم
المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد والثاني من الوجهين ان موسى عليه السلام نص في دينه ولا بد
من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نص على تابيد دينه قوله
تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وان ابت دونهم البتة واشباه ذلك من [illegible] في
سائر احكامه بل نقول المراد منه دوام اليهودية كما يشار اليه التقديم وايضا فاذا اما ان يكون موسى قد صرح بدوام شريعته
او بعدم دوامها او سكت عنهما والاقسام باطلة اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامها فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر
قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوافر الدواعي الى نقلها واشاعتها سيما من الاعداء من يدعي نسخ دينه وذلك لانه
اقوى حجة لهم لمن يدعيه منهم اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث
وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت شريعته مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه
معلوم الانتفاء لتقرر تمليكها او ان النسخ انما يتم عليه وبتقدير تجدده بالاتفاق ثبت وبقي فتعين الاول وهو تواتر ذلك اي
دوام السبت عن موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به عليه ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا
لتوافر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود وكذا التزيد فيجاب
انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان من يبعث بعده وانما يتعاون في ذلك تواترا لقلة الدواعي منهم الى نقله
لما فيه من الحجة عليهم ولانا نقطع الناقلين في بعض الطبقات المتاخرة لكثرتها في التواتر لان اليهود حرفت لهم وقائع
ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في بخت نصر فانه قتلهم واقام الاسر شديدا منهم واما العيسوية

من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من
دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك كما علم وجوده ودعواه الرسالة

في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كافة على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام
لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي
ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنوب
بعد ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها
ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر
بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ
الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل
منها اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها
عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من
السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين
ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم في اعين الناس
فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل
والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه
الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة عنهم الا على سبيل السهو والخطأ في التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما
ليس من الصغائر الخسية كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر
الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفل ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا
ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم

الصغائر

عن الصغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم
وجعفر بن مبشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال الجمهور
اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة
ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة
يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعته
مطلقا سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية
دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التاويل بل هم مبرؤون
عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن
الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
وانه اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب بالاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا
لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان
من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم القيامة الثالث
انه ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واللازم باطل لان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا
ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا اي في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم ولدخلوا تحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وفي قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا
الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب
اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب في المقابلة لاعظم النعم المقتضية للمقابلة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد
الحر وقيل لنساء النبي يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم
ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك
وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب
باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف
انه من عبادنا المخلصين وقد يدل على هذا بانه لا يدل على غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا الآن

قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا
وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول
لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل
فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثاني ان الله تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب ايضا منه لبطل التقسيم ويكون من الخاسرين لقوله تعالى
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد الامة افضل
بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه الثالث قوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والترك وقوله وانهم عندنا لمن
المصطفين الاخيار وعما بين قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يقول ان
يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا
ذنب عنهم لينافي الاصطفاء الا في صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
فمنهم ظالم لنفسه قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين
لان عوده الى اقرب المذكورين اولى وهذه حجج المعتزلة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال الحكيم
واعلم ان الدال الثاني في محل النزاع وهو عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا بالغوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم
قصدا لا سهوا ويشترط في العصيان الاتيان بها عمدا وترد الشهادة بناء على الفسق الذي لا يثبت مع الصغيرة عمدا او مع الكبيرة
سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهين والصغيرة النادرة عمدا مغفورة عن مجتنب الكبائر وعليك
بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا او جواز الصغائر عمدا بما نقص
الانبياء مما اتى ذكره في القران او الاخبار والاثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك
القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء
وما ثبت منها تواترا فما دام يحتمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل
البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا والانبياء لا ينفكون من قبيل ترك الاولى والصغائر
الصادرة عنهم سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وكذا الاستغفار عنه والاعتراف بكونه ظلما منهم
كما في قصة ادم عليه السلام ان من الامور اللائقة بالانبياء في الحالين الاخرين اذ لعل ذلك لكونه من التوبة والاستغفار والاعتراف
لعظمهم او عند عدم الاذى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون
عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اي اولان قصدوا بعضا من العصيان وكسر الحاكم (?) ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار

والاعتراف

والاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة ادم عليه السلام ان من الامور اللائقة بالانبياء في الحالين الاخرين اذ لعل ذلك لكونه من التوبة والاستغفار
والاعتراف لعظمهم او عند عدم الاذى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا
ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اي اولان قصدوا بعضا من العصيان وكسر الحاكم ارتكبت ذنبا يحتاج
فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يغفر عنهم ربهم ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب
الذي اداه وجادله وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر منهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملنا من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه بتفصيل فنقول من ذلك المجمل قصة ادم عليه السلام وفيه وجوه تمسكوا على ان قولهم في التمسك بها من
وجوه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين بدليل قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزم على ترك
العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله
من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين والظلم ذنب كما مر انفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما
مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى
انه في الجنة ولا انذار هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله
تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اي
الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا اللوم والجرأة في الضلال والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنب ابي البشر
ادم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة من ادم وجعل منها زوجها يعني حوا ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا
خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في قوله سبحانه فتعالى الله عما يشركون
الاشراك وقصتها ان حوا لما اثقلت اي حان وقت نقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت
ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني فاني لا استطيع القيام فقال ارايت
لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل ادم اتسميه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا يدعوان ١٥
الله لئن اتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت
ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسميته بعبد الحارث ورضي ادم بذلك والجواب ان الخطاب للناس على ان الخطاب في
خلقكم لقريش وهم من آل قصي والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها عربية قرشية من جنسه لانه خلقها
منه واشتراكهما بتسميتهما ابنائهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون ولعقابها

على ما قيل النجم في جعلا الادم وحوا اوان فتحا له لادم وزوجه فابن الدليل على الشرك في الاية ولعلها اى لعل الشرك المذكور في الاية
هو الميل الى الطاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وكذلك الميل المتفرع على
الوسوسة داخل الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد تم اجماع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت
اشركهما ابتاعهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما في القصة وليس كذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة
وقد يقال معنى جعلا ادخل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه حيوا النجم في يشركون وضائى من ذلك المحل قصة ابراهيم
عليه السلام والظهر ما يوهم الذنب في قصته لو ان الافل قوله في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا كذا
والجواب ان يقال لكنه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يقول بنبوته الا بعد تمام
ذلك النظر فلا اشكال [illegible] اثم لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة وكذلك ان نقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في
برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون متغيرا افلا وهو باطل
الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احيا الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن
عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل في الاية تصريح بانه طلب لان يزيد اليقين من الطمانينة ما يحصل علم اليقين فان
للوهم بالوساوس والذهاب سلطانا على الظن عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال عن الكيفية
الاحياء المعنية لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المتضمنة الى الترديد بين الكيفيات المتعددة
مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى
وذلك على ما قال انه قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم ان هو هو وكيف يحمل الاية على ما زعموا والشك في قدرة الله كفر والانبياء
لا يتشككون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم هذا فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنها انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم يستدل بها على توحيده وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالعلم
على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض وقصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه الاول
قوله فوكزه موسى فقضى عليه لم يكن ذلك القبطي يحق [illegible] مباحا [illegible] على سبيل الخطاء بل كان قبل النبوة وان
لقوله هذا من عمل الشيطان وربي اني ظلمت نفسي فقوله وفعلتها اذا وانا من الظالمين [illegible] كان قبل النبوة فجاز
ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقوال محمول على التواضع وهضم النفس [illegible]
[illegible]
او علم [illegible]
[illegible]

ان كنتم محقين

ان كنتم محقين كونوا على بصيرة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث فعله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه
وهرون ان كان نبيا فان كان له ذنب استحق به [illegible] من موسى فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب من موسى
[illegible] لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص عن حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد
بنو اسرائيل خلاف ذلك اي يعتقدوا انه يوذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انهم اتهموه في غيبته قالوا ان موسى قتله وقد
اجيب ايضا بان موسى اراد جرح هرون [illegible] من قومه [illegible] فلعله كما يفعل الواحد منا اذا
اراد اصلاح غضبان او تسكين مضاربه ان موسى لما غلب الهم واشتد الفكر اخذ براس اخيه [illegible] لا بل كما
يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبض على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما نابه من غم
او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات [illegible] الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا
امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا او كان كلام موسى خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى
كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها منكرة او
اراد عجيبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول انه شي منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه
قصة داود عليه السلام وهي انه [illegible] امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على
الوجه الذي اشتهرت به مختلفة اي مفتراة الحشوية اذ لا يليق [illegible] امثال هذه العظام بعيد ان الله تعالى
مدح داود قبل قصته [illegible] منها ايدي والمراد اي القوة والمراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا
كانت حاصلة للملوك الكفار فلم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هو العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف
يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون
مواظبا على العقيدة الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر الطير محشورة كل له اواب [illegible]
سخر له هذه الاشياء [illegible] وسيلة الى القتل والزنا ومنها اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف
يتصل الى القصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومنها ايضا
قصة النبي بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المراتب واذا كان الامر كذلك وجب ان يحمل هذه القصة المشهورة في حق داود
بل تشهد [illegible] قصد الايقاع به فلما رواه [illegible] الصورة المذكورة في القران وزعموا انهم انما قصدوه
لا بسوء من قتل النفس او سرقة المال [illegible] الملائكة وعلى هذا الخبر قوله تعالى انما فتناه
اختبرناه [illegible] عليهم [illegible] بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم
الاستغفار [illegible] يكون لذنب صدر عنه [illegible] ان يكون لطلب [illegible] وان الغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة
وقوله فغفرنا له اي غفرنا له [illegible] ذلك الفعل المنكر الذي [illegible] المشهورون [illegible] الاية

على انظار اشارة الى القصة

الكذب ايا للملائكة وحمل التعاج على النسوان وخطا الامة البليغة اولهما الكمال قال الامام الرازي يوقن بعضهم ان ابوي القرح
ماذكرنا فان تلك القصة كانت ثابتة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو وقصة سليمان ثم جاء التمسك بها في وجوه
بان من وجوه الاقل التمسك بقوله عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على الاشتغال بتلك
الصافنات الجياد عن ذكر الله حتى توارت بالحجاب فاتت عنه صلوة العصر ثم قوله ردوها علي فطفق مسحا بالسوق اذا كان
فوقها المتيقن ثم يكون ونباو قوله احببت حب الخير عن ذكر ربي فان الاكان قد كتب شيا وكن الحب الى محبة
واحبابه لحبه فذاك من الكمال في المحبة وهو اعني ذكر ربي اي بسببه كما يقال سمعته من الامام اي الاجل فالمعنى انه لما اتت
الشمس بل الماحصل بسبب ذكره اي امره الا بالعبادة وطلب الدنيا وذلك الى كان رابط الخيل في دينهم كان بامره كما في ديننا
ثم قال في قوله فطفق مسحا ... اي بسبب روسها واعناقها ... الشفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان في
دفع الاعداء ... على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا والمعنى انه جعل مسح السيف بسوقها واعناقها اي
اقطعها لانها سبب ما جرى عليه من الحاجة ... المتصدق ... اذا لا دلالة عليه كما في قوله وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم ... مسح السيف ... واما اذا لم يذكر السيف ... القطع البتة ورجوع
ضمير توارت الى الشمس ... ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس ... جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود
الى الصافنات ... المذكورة وهي ... الشمس ... فالمعنى ... امر باعدائها
حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ... التمسك بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان
وقصته انها يلغ سليمان خبر ملك ... في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها
وكانت البنت لا ينقطع بكاؤها وحزنها على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكستها كسوته
بنفسه وكانت تغدو وتروح الى ... والايته ... يسجدان على عادتها في ملكه فخط ... سليمان ... بعد
بان ... الصنم الذي يعبد في بيته فقال له اصف انك تعبدون بذلك ... الله تعالى ... الافلاق ... على الرماد
تائبا الى الله سبحانه ... الحكاية الخبيثة ... وكانت ... فقال ... وفي تفسير الكلام
قال سليمان لاطوفن الليلة على ... امراة كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل منهن الا
امراة واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ... فقال ان شاء الله كان كما قال
فما الابتلاء المذكور ... الابناء ... للمصيبة وجعل الابتلاء ... بالمرض فالقيم من جزء صار
... على كرسيه كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقال الشياطين ان عاش ولده لم ينفك من السخرة
فوثبت بقتله ... سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل الى الغداة ...
... الولد فوق السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه ... الثالث التمسك ... حكي عنه في

القران

القران وهو قوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد ويكون ذنبا الجواب ان الحسد حيث طلب ... كان من جنس
ما يفتخر بها اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب ملكا فائقا على جميع الممالك
ليكون معجزة ... وان ملك الدنيا ... اي ينتقل من احد الى اخر ... بعد ...
ملك الدين الذي لا يعتبر فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم
مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع ...
رب ... الا ذلك الملك ... الناس ... الدنيا الا منع ... ثم وقصة ... يونس ...
مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والعصيان ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ...
وايضا الغضب كان على قومه بكفرهم بالنوافي ... والمكابرة ... فلم تطق المصابرة معهم ...
على ... فلا يكون ذنبا قط ... ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء
ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي ... فاعترف بالظلم ...
في ... ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر ... والحمل ... وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب
الذنب ومن قصة نبينا عليه السلام ... من وجوه الاول ... الجواب
انه قبل النبوة ... في امور الدنيا ... ماضل صاحبكم وما غوى ...
والغواية في امور الدين ... بالتوفيق ... ما ذكرنا الثاني ...
ان ... سورة النجم ... فلما ... قوله افرايتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى ... الشفاعة ترتجى فلما ... قريش ...
باحسن الذكر فاتاه جبرائيل بعد ... وقال له ... على الناس ما لم اتلوه عليك ...
انه ... فنزل ... وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ... على الفراة ...
الشيطان ... قراءته العبارة المنقولة ... الجواب ...
يكون ... الثانية ... كان ...
قراءته ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة ... للايهام اي ايهام المشركين ان المراد ...
تقدير التمني على ... الشيطان ويكون المعنى ... الشيطان
ودعاه ... ان الله تعالى ينسخ ذلك ... الرواية المذكورة من
... على تقدير الاول ايضا اي قوله تلك الغرانيق ... كان من القران ...
... الكفار ... الشفاعة من ...

زيد وزينب الخ ان اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء والثاني تخفى في نفسك ذلك
خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوجها
بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان يطلقها لزمه التزوج بها وبقي سيئا الطعن فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واتق الله
في نفسه ما اوحى اليه وعزم على نكاحها فلذلك عوتب فقيل وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت
زينب بنت عمة النبي ع وطامعة في تزوجها اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والدها فنزل قوله وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادوا كرها فوطئت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من زيد فذلك الذي
فنشزت على زيد جزاعيته فطلقها فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في
هذا القصة وما يقال انه اعجبه جمالها فاما ان يجب صيانة النبي عن مثله وان صح تسبيل القلب فغير مقدور و القابلون
بالجبلية اما منهم من قال لما اعجبه صرحت بعلى وجه او نوابه والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصف لكونه
زوجا كذبا ومنهم من قال لم يحرم على الزوج ولكن وجب على الزوج ان يطلقها قالوا وهذا في سبيل قلبه النبي وما يقع
عليها ابتلاء الزوج بتطليقها لان التزوج بالزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتحاوله الا موفق وابتلاء النبي
بالبلية في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التوهن الظاهر من الاعداء الرابع ما كان للنبي ان يكون
اسرى الى قوله عذاب عظيم الخ انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان الرجم اي تحريم الفداء استفاد من هذه
الاية فقبل ترولها لا تحريم وحينئذ قوله لولا كتاب من الله سبق انه لو سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم في الفداء
الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الخ ان انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله
وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو ان الله تعالى عفو عنه عن عتابه اذ هو يخطعها والايثار بقوله والا فلا عتاب
بعد العفو وعلى تقدير ذلك لا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحرب فانه اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وهو ترك الافضل في امور
الحرب فقد عاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب والانقاض الظهر دليل كبره
الخ ان الوزر المذكور محمول على ما كان قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه
او نقول المراد ثقل كقوله تضع حرب نقيضها و اوزارها مجازا ان يكون والمراد ثقل الذي كان عليه من الغم
الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك بالله وعدم استطاعته تحصيل الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع
عنه وزره وثقله ويقوى هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك فعولان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر وقوله استغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب قبل النبوة
وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها الذنب وقوله لا دلالة للقطع عليه لجواز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرة ان اعلمها

متفردة

متفردة على الغير واته ترك الاولى وسميت بالذنب استعظام لصدورها عنه او نقول الذنب ثواب قومه فان رئيس القوم
قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليستغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله
على التي النبي واتباعه واما ما يقال من ان المصدر مضافا الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك
كالتواخ والتعرض بك فلا يخفى ضعفه فان ذلك اغيا يناسب في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بالتعلق في اضافة
الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الخ انه ترك الاولى مما لا يليق بخلقه العظيم و
مثله يعاتب عليه التاسع قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الخ ان النهي لا يدل على الوقوع لان ما يحتمل
ان المراد به التثبيت والاستمرار على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله الخ ان المراد التقوى
الخ ان الامر من قصد التثبت والامر دوام التقوى والترقي من ادنى مراتبها الى اعلاها فكما سوف فلا يدل الان على صدور الذنب
الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الخ ان الشرطية لا يقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا
او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد به التعريض على سبيل
التوبيخ بعيدة انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الخ ان الشرطية لم يوافق النبي بالشك
بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة في
وطمانينة او معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء وفيه انه اوثق الانبياء الى السابقة وانت خبير بان ما تيسر العابر تيسر
انما يتنبأ على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال العلامة واعلم انا انما اطولنا في مثل هذه الكلم
ان مسالة حسبان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتقرير الصغائر لا قاطع ينفيها كما يثبت عليه بقول سابقا والله
تعالى ان دلالة في محل النزاع وعصمتهم عن الكبيرة والصغيرة عمدا ليست بالقوية انبانا اذ قد اختلف عن ذلك المتينين ههنا جمع
الا كمال الشرع اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لا شرعا ولا عقلا فظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك لعدم
الصدور وعلى ما يجلب بشرح ذلك الابتغا الامكان و الحجة على الانبياء باطلاق اللسان
في حقيقة العصمة اي بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية يتوقف على العلم وهي عندنا على ما تقتضيه اصلنا
من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول
بالايجاب واعتبار الاستعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الملكة ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وتتاكد وترسخ هذه الملكة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي
والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى
والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي علما غير راسخة ثم تصير ملكة اي راسخة في محلها بالتدريج و

قال قوم العصمة يكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان
صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت
الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم
لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم
لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما يصدر عن سائر البشر

وفي عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فقلنا فيه وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وللكفر ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة منكر حاله وفيه ايضا
العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا اطلاع لهم على حكم الله
اولاد ادم ان يطلع اعلامهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا
انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص حيث ترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
بدليل الاستثناء منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وقوله
لآدم انما قيل له ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه ليس في قولهم الا استفسار عن الحكمة الداعية
الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة انما تكون بذكر المعايب في الغيبة وذلك انما يتصور لمن يعلم ان الله تعالى علام بجميع الاحوال ظاهرا وباطنا
فلا غيبة هناك وكذلك التزكية انما تكون مذمومة اذا لم يقصد بها اظهار نعمة الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم
الله اياهم وقد يكون فيه حكمة لا يعرفها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى
كان من الجن ففسق عن امر ربه وحمل الاستثناء على تناول الامر للقبيلين بتغليب الكثير على القليل في اطلاق اللفظ كما عرف في موضعه
وكون طائفة من الملائكة يسمون بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان
من الفاظ الجن ما لا يدخل فيه الملك مع ان ذكره اي كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يشعر به نظم الآية يأباه
اي يأبى كونه من الملائكة لان الطينة الملكية تقتضي العصمة ويدل على كونه من الجن ايضا ما ذكروا من الملائكة ولسبب الآيات الدالة
على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون فان قلتم
انهم لا يعصون والاصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون
وانما تحكم الكل الا في حق الكل الا ياتي اذ انتفى عموم الاعيان والازمان والاحوال حتى يلزم ان جميعهم مبرؤون عن جميع الذنوب
والاقاطع فيها اي في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل الادلة فيه ظنية وان القطع لا يعتبر في شيء من المسائل التي يطلب فيها العلم
واليقين على الحق شيئا   وفي تفضيل الانبياء على الملائكة للنزاع فيه ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية
الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة

مثلا

وابو عبدالله الحليمي والقاضي ابو بكر الملائكة افضل ولنا ان الفضل الحجج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا امرهم بالسجود له والحكيم لا يامر الادنى بالسجود للاعلى اذ السابق الى الفهم وتحكم المبنى خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة
في العرف والامر الافضل للمفضول على الايقيل لا يستوي اذ كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ان التحية والتجود
يجوز على الخادم فصلاة لم يكن سجود تعظيم لان يجوز ان يكون سجود تحية وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون
عرفهم في السجود كونه لنا على مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة قلنا فيه تعسف ففيه تجوز الفضلاء لها اختلاف
الآن قلتم ايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم من العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من وجوه الكمال
لان المعقول من قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي وقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على ان الامر بالسجود تكرمة وتفضيل له على سائرهم
الاسما الا ادم وتقدم هناك ظاهر في التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا
علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها وهم لم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الله تعقب
لذلك يقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر مع العبادة موانع كثيرة من الشهوة والغضب والحاجة
الشاغلة الواقعة وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع وجود الموانع ادخل في الاخلاص فيكون افضل لانه اكمل
اخرها الى انه احمزها ويكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع ان الله ركب في الملك العقل بلا شهوة وفي البهائم الشهوة
بلا عقل فيما لا خط من الملائكة وطبيعته اخلط من البهائم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا
من الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن العلائق المادية وتوابعها فليس فيها ما
يعصاها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتدائها
خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها بسبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات
متعلقة بالارباب كلها العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وانوارها
والنفوس الانسانية متعلقة بالاجرام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الابدان الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة
والغضب وهما مبدأ الشرور والاخلاق الذميمة كما ان الرابع الروحانيات نورانية لطيفة الجواهر من نجلي الانوار القدسية
في اليها استغرقت فيها من الانوار الربانية والبشر ظلمانية كثيفة من المادة والصورة والمادة ظلمانية عائقة عن تلك الشاهدة
المستمرة الخامس الروحانيات قوية على الافعال الشاقة كما لا او لا البصر فان الرازي اكبر بعد ذلك من حجم الكرة وقوة كحمل جبرئيل وانعطائه مشارق الارض
والآثار العلوية تحدث بسوقها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا الا يلتجئ بذلك قدرتها الى
قدرتهم على تقلب الاجرام وتقليب الاخوان وغيرها لست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات
الروحانيات اعلم الحالة لما كانت في الاحوال الاولى وما سيكون في الاحوال الآتية وبالامور الغائبة عنا فحالها وعلومها

لتوله ثم افضل

احتج الخصم على تفضيل الملائكة

كلية اذ الحواس لهم بريتهم عن المتمثل [illegible] فعلية الا انها مبادي الحوادث وعلوم الكون والفساد وقطرها على تحاميها [illegible]
مجردة بتنحية عن القوة امتنعت من الاغلاط والخطايا بخلافه ولجواز ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية الغير الاسلامية والا يدل
هنا على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فقد بر واما الوجوه النقلية فمنها الاول قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام في معرض التواضع ونفي الطلب التعظيم والترفع والارتفاع
عن هذه الدرجة فكانه قال لا ابتغي لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو
النبوة ولجواز ان المراد انه في معرض التواضع بل ما ترى انها قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما بهم مكذبين بالوعد فقالت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
بيانا لان الذي ليس لي انزال العذاب من خزائن الله [illegible] او لا اعلم الغيب حتى اخبركم العذاب [illegible] ولا اني ملك فاقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلع بجناحه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقصد الاستدلال بالاية على ان الملك اقدر واقوى لا على
الافضلية التي هي اكثرية الثواب الثالث قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ معناه ان منهيهما
عن الاكل من الشجرة انما [illegible] بان الملك المنهي مقصور عليهما عن درجة الملائكة فكانه يحصل لهما ذلك الشرف والفضل
وافترا عليه ولجواز انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وظنا ان ذلك هي
الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال [illegible] ولا من هو فوقه في القوة ولا يقال ولا من هو
دونه كما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولجواز ان يكون الجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى وكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا الالوهية والملائكة فوقه
فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه وكونهم بلا اب وام فاولى ان لا يستنكفوا من العبودية فظاهر ذلك [illegible]
الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني [illegible] الامكان بل قرب الشرف والرتبة وايضا [illegible] جعل عدم استكبارهم
عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا كانوا لا يستكبرون [illegible] على افضليتهم اذ [illegible] المساوي
او المفضولية [illegible] ذلك الا ان يجاب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر [illegible] ان عند
تدل على العندية دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم [illegible]
يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاية [illegible] بعدم الاستكبار [illegible] على
الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين
على قلبك والمعلم افضل من المتعلم ولجواز انهم مبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز السادس ان الملائكة

رسالة

رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى الامة فيكون الملائكة افضل ولجواز ان كان [illegible] ذكرتم
قاعدة كلية فيجوز ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع
اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد ولجواز ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود
فان الملائكة متقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة
اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى   وكرامات الاولياء حق جايز [illegible] خلافا
لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافا لابي اسحاق [illegible] من المعتزلة قال الامام الرازي [illegible]
المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا من ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها
على قدرته ولا [illegible] في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعه محال لذاته واما وقوعها فقصة مريم
حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة [illegible]
صاحب [illegible] وقصة اصف [illegible] احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة [illegible] ولم يكن ذلك معجزة
لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا للدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهم ان الله سبحانه وتعالى [illegible]
سنة وازيد نياما احياء بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعا وغير ذلك ايضا من الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص
لم يكن معجزة لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنته الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا [illegible] ومن جوزها
وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة ويسد باب اثباتها
وفيه مقاصد   واعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجزاء دون
من يقول بانه [illegible] اجزاء [illegible] بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير
وهي جايزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فلا اعدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن [illegible]
ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية [illegible] الاعادة [illegible] والنجارية وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة [illegible] المعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
ويقولون اعادة الانسان هي جمع اجزائه المتفرقة كما يشهد [illegible] في جواز الاعادة ان امتناع وجوده الثاني لو كان لذاته او للوازمه
واللازم يوجد ابدا بل [illegible] من قبيل الممتنعات [illegible] ولوازمه المختلفة لوجب الازلية [illegible] لذلك بل كان ممكنا
بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل الموجود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود [illegible]
وحدة ذاته لا يختلف ذلك بل الواحد ابدا [illegible] حقيقة وذاته بل بحسب الاضافة الى ما هو خارج عن ماهيته وهو الزمان

وكذا الكلام في واحد الخلفا بيد او لعادة الاكان الاضافة فان مثلا زمان اي الوجود ان اي المبدا والمعاد وكذا الكلام ان امكانا وجوبا
وامتناعا لان الاكان متوافقين في الماهية بحيث يشتركان في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولوجوب كون الشي الواحد ممكنا في زمان
كزمان الابتدا ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة مثلا اي ذلك لكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير
للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما سواه عمته او امتناع ذلك المغاير لجواز الانفكاك
من الامتناع الذاتي الى الوجود الذي كذا مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فيجوز ان
يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وهذا اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة
بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضا الذات من حيث هي هي لا
الفكاك عنها وفيما اعتناه الجواد في الحدث لجواز ان يكون ممتنعا لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها
موجودة فلا حاجة الى الصانع بجودها بل ذواتها كافية في وجودها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالآثار علينا من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء الحوادث وعكس في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتدا كما ورد في الكلام المجيد وهو
المثل الاعلى الاشارة الى ذلك المعدوم استعداد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف ذلك الاعدام بالوجود فقبل الوجود
والاشارة اي القياس في قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية اعتبارية بالقياس الى القدرة الحادثة التي يتفاوت والحاصل
اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والحق رجع على الضرورة نازع
ويلنحيه الا الان تفرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشي ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما
موجود بوجود مغاير للوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا لجعله دلجواب
انه لا يعتبر تخلل العدم بينها سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر اتصف به في زمان ثالث ومن هذا
يتبين ان التخلل بحقيقته هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبته الى التخلل الى العدم مجازا كفاه
اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب الاضافة الى ان دعوى الضرورة في حكم خالف جمهور من العقلا مسموعة ما الا ان من
وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد ذلك الوقت
الاول كل ما وقع في وقته الاول هو مبتدا فيكون من حيث انه مبتدا من حيث انه معاد هذا خلف واجاب الازم في اعادة الشي بعينه اعادة
عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بل الامر لجاح
اي بالاطلاع في وجوده الخارج للاتفاق والتغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده الخارج لكان
هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال المعلوم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه موجودا في هذا الزمان غير الموجود
مع قيد كونه قبل هذا الزمان فالمراد به ما التغاير الذي يحكم به في هذه القضية انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وبكلي

انه وقع

انه وقع هنا البحث ليكن بين واحد من علما وقربه وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا ثم لما كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب الا ان تزعم من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني من جهة التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات وليس سلمنا ان
الوقت داخل في العوارض المشخصة والثاني المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا
مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في
وقته الاول انما يكون مبتدا اذا لم يكن مسبوقا بحدوثه في زمان آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا الابتدا الثاني لو امكن الاعادة
ورضنا اعادته بعينه فانه تعالى قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا ريبة فلنفرض ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد
من المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذلك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستانف
المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع التماثل في الماهية كما يتمايز مبتدا من مبتدا مع التماثل في الحقيقة في كل
اثنين متماثلين متمايزين بالهوية سواء كانا مبتداين او معادين او واحد هما مبتدا والآخر معادا او اي اختصاص لهذا الذي
ذكروه من المحال بالمبتدا والمعاد بل هو جائز في المبتداين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدا بعين ذلك الدليل فان قيل
المراد بالمثل المستانف عالم يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجود كهذا المتميز اذ المعدوم فلا نفا بنى على ان اصل
بالمبتدا اذا فرض مثل كذلك ورد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الان عين الاول يستدعي تميزه حال العدم ولا تميز
حال العدم محال لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود
الاول لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي اثباته والا لم يكن ذلك الاتصاف
اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا حال العدم اي امرا ثابتا متميزا ظاهر لان بطلان التالي
ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاء اي استدعاء ذلك الحكم وصحة التميز في الخارج
فان صحة العود صفة اعتبارية وما كان الوجود مقدورا بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للاثبات الخارجي بل
التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال التميز قلت
ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدوم الصرف كالممتنعات وحشر الاجساد اجمع اهل الملك كافة عن آخرهم
على جوازه ووقوعه وانكره الفلاسفة اما الجواز فلان جميع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها
امر ممكن لذاته كما مر وكذا لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة فان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها
واعادة ذلك التاليف فيها لما مر من جواز اعادة المعدوم وكذا انه علم سائر الاجزاء واعيانها الى بدن الابدان قادر على جمعها
وتاليفها لما ثبت من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل الى صحة
الوقوع وجوازه قطعا وذلك مع المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بالادلة القاطعة اخبر عنه في مواضع

لكنه يتبادر الا يقبل التأويل فيصار صلوحا بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد بالاجزاء الاجزاء النفوس
الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان
انسانا بحيث صار الماكول اي بعضه جزءا اصليا من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم
صارت للآكل اما ان تعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال اذ لا يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
(ويعاد في احدهما او لا تعاد فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فيبطل الحكم باعادة جميع الابدان باعيانها كما هو زعمكم
والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية
التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضلة فانا نعلم ان الآكل باق مدة عمره والاجزاء الفضلية تتوارد عليه وتزول عنه واذا كان كذلك
فلم لا يعاد فيه اي في الآكل بل في الماكول الثاني لو حشر اما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعال الحكيم واما لغرض فاما عائد
الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وسواء الايلام فانه منتف اجماعا من السلف [illegible] ايضا وذلك قبيح وعدم
ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية في الحقيقة انما هو دفع الالم
بالاستقراء وانه لو ترك على حاله لم يتألم لم يكن له فيه هذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او الالتذاذ في
ذلك الآن ثانيا فليكن [illegible] عرضا اذ لا [illegible] عبده [illegible] فليكن اي [illegible] الا [illegible]
للوضوح وحكاية [illegible] وقدم جواه والجواب ان الغرض منها الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرض [illegible]
ان الغرض [illegible] منها كثير الجواب ان اللذة الجسمانية لا تنحصر في دفع الالم غايتها ان دفع الالم لذة واما انها ليست الا
دفع الالم فلا دليل عليه ثم لا يجوز ان يكون اللذة انما تحصل مع دفع الالم [illegible] والدوران وجودا وعدما
في بعض الاشياء في ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك انها دفع الالم لم لا يجوز ان يكون
اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة [illegible] الدنيوية دفع الالم كما [illegible]
تلك الاخروية لم [illegible] وجود [illegible] الوجدان [illegible] اي في اللذات الاخروية [illegible] حقيقتها كما ادركت حقيقة
الدنيوية بها على زعمكم — هل العدم اي الاجزاء البدنية ثم ايجادها او تفرقها وتبديد في التأليف الحق انه لم
يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه له الحكم واليه ترجعون ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة
منه فان التأليف الذي به يصلح الاجزاء الافعال المطلوبة منها والتفريق بالرفع عطف على زوال الجري التي وقوله كذلك
حال الى زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا وهلاك شيء عرفا فلا يتم الاستدلال
بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعادة لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين

والثالث ثبوتهما معا وهو قول اكثر المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من
متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس — للمزاج فتنعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد ثم والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط
شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله — في حكاية مذهب الحكماء المنكرين للحشر الجسماني
فاما المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
وسعادتها او شقاوتها هناك بفضائلها او رذائلها النفسية فالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك
لانها بسيطة لما تقرر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها
موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول الامرين متغايرين
الا في محلين متغايرين وههنا في البساطة وللجعل ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه ووجوده
لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول والفناء لا يكون الموجود مع الفناء والفاعلية وجود شيء بالفعل وقابليته
منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا الفناء وهو
المادة في الاجسام فان قيل هم قبل وجود شيء معدوم بالفعل وقابلية للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكر ثبوته ولم يلزم
من ذلك التركيب قلنا لا ان الشيء المتصف بقابلية وجوده هو المادة البدنية الحاصلة عنده [illegible] فلا حاجة الى ثبات مادة
لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم يقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة بالمراتب او عالمة
عالمة واما جاهلة فتتألم بعد المفارقة بما كان لها في عذابها وذلك الشعور بما يقتضيه نقصانها الا انها في زوال العوائق
يتألم قبل المفارقة لما كانت مشتغلة بالمحسوسات في العلائق البدنية ولم تعلقها خاصة فيعظم الشوق العادية و
الظنون والاوهام الكاذبة ثم تنبيه لنقصانها وفي مثالها الاول يحتمل احتلال الكامل لها ولو قدر بمغايرها الباطلة واف
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت بتعلقاتها وتبرأت بثبوت كمالاتها واشتاقت [illegible] وحصول نقصانها
شعور الابقى فيها فاسد عما العالم فاما ان يكون لها [illegible] الشيء علاقات البدن ومباشرة الرذائل المقتضية
للطبيعة ومثلها الى الشهوات ولا فان كانت تلك الشهوات حاصلة لها تألمت بها ما تقطعها واشتاقت اليها كشوقها تعالج
الغنى باشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الصفات باقية فيها لكنها تزول وعاقبة الالم بسبب شدة
رسوخها فيها ضعف القائها حصل لها للركون الى البدن ومخرجها اي نزعت وكسبت تلك الهيئات للنفس بحيث تمال الى البدن

وذلك لانه يخشى بطول العهد وبزوال التدريج فيه وينقطع عقوبتها كالمؤمن الفاسق على ان ما وان لم يكن ملكة الهيئات للنفس
بل كانت عالمة بريئة عن الكمالات الرذيلة المذكورة جاهلة بوجدان ذاتها كذلك لم تبتهج بادراك كمالاتها بل قياسها كالمؤمن المتقي
عند بناء النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بالامور الدنيوية فلا عقوبة لها اصلا بل هم مغمورون بالكمالات
استنادا الى ما كثر المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ ان الباقية بعد تجردها عن الابدان
النفوس الكاملة التي الراسخة فوقها بالتعلق وهم من لم يبق له شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت كاملة من جميع العلائق الجسمانية
وحائزة لها بعالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن
الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تتجرد وتنطهر عن التعلق بالابدان وتسمى هذا الانتقال
نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و
الارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا
قالوا وهذا التنازل المذكور هو مراتب العقوبات واليه الاشارة بما ورد من الدركات الاخروية في جهنم [illegible] واما التصاعد
من مراتب الاستكمال فاذا حصل الكمال منها فقد تخلص من الابدان كلها كثيرة وهي كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية
بلا حاجة الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالغيب مبني على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي
واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة قالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
اشتغالها بمعرفة [illegible] ان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما يتعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم
القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هو المزاج فاذا مات الانسان
فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال الفضلاء المعاد مبني على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا
العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن كيفية تخربه او تعميره بعد تخربه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو
بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خرب وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث كيفية تخريب
هذا العالم الكبير بتفرق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمر بعد تخربه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة
وبيان احوال الجنة والنار [illegible] الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان ام لا ذهب اصحابنا
وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم
وعبد الجبار وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق

بالكتاب

بالكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي
وهو صريح في وجودهما ومن يتتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما الان ظاهرة والمنكرون فيهما
تمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اما الاول فقال ان ذلك فان
لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام
فلا يحل فيها شيء من الكائنات الفاسدة ومع ذلك الوجه الذي يثبته من قبيل ما يكون ويفسد واما الثاني فلانه قول
بالتناسخ لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها وانتم لا تقولون به وقد ابطل
بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيتخلل بينهما خلاء
[illegible] او مماستها [illegible] فان هذا الدليل لمن ينكر وجودهما مطلقا الا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب
امتناع الخرق على الافلاك وقد يكون [illegible] على ما خلقه والا انه في عالم العناصر قول التناسخ ولعلهما يكون كذلك
باعادتها في ابدان آخر والتام ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى
في وصف الجنة اكلها دائم اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
[illegible] فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو [illegible] بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان فكذا النار
[illegible] دائم [illegible] اي كلما فني منه شيء جيء بمثله [illegible] ودوام اكل بعينه غير متصور [illegible] ولذلك اي دوام الاكل على
سبيل البدل لا ينافي هلاكه ونقول ايضا هلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فلا ينافي الهلاك
المعدوم او نقول [illegible] الجنة والنار بعدها ان [illegible] بتفرق الاجزاء دون اعدامها ثم اعادتها بجموعها وذلك كاف في هلاكهما
فيكونان [illegible] صورة الثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور
ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام والجواب المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها [illegible] بعينه لا حال البقاء ولا بعد البقاء [illegible] قيام عرض واحد [illegible] بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة
رحمهما الله تعالى اي مثله [illegible] في وعيد المعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله
والنظر هنا في الثواب والعقاب [illegible] احدها وجوبهما عليه تعالى اما الثواب فاوجبه المعتزلة البصرية لان التكاليف الشاقة ان لا
[illegible] فهو بالثواب عن الاشتغال والتفريع [illegible] في الدنيا واذى الانسان مشقة بلا حظ [illegible] فان العبادة
عناء وتعب وقطع النفس عن [illegible] في الاخرة [illegible] تعذيب عليها وهو قبيح [illegible] وهو المطلوب والجواب المنع
[illegible] واما العقاب [illegible] الاول وهو جمع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا
ان يعفو الله عنه [illegible] الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة [illegible] ومن لزم الخلف

[illegible] عطف على بيانه [illegible] الاول [illegible]

فى وعيده والكذب فى خبره وايجاب الجزاء عليه وقوع النقصان وجوبه الذى كلامنا فيه اذ الاثر ثبوته فان عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول لا نسلم ذلك عنهم كيف وهما من الممكنات
التى يشملها قدرته تعالى الثانى انه اذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفو عنه بغير توبة بل كان ذلك تقريرا
له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء له على الذنب وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المعاصى والجواب منع اقتضائه
عدم وجوب العقاب التقرير والاغراء اذ يحتمل الوعيد وتوعد الكل بالعقاب وظاهر الوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال
العفو عن البعض احتمال مرجوح لا ينافى ذلك مع ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين ظاهره الذى يقتضى ظاهر الوقوع فى
حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه وعدم التوبة عنه وفى ردع
غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشى من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب
لا يعلم انه لا يعاقب بل يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة
يخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا واعتمدتهم فيما ادعوه دليل عقلى هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب
العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما ينافيها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما
اى بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون
عذابه مخلدا والجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد بينا انه لا يجب
على الله تعالى شىء وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب ايضا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن
خالصة لانا نقول لكم لجواز ان لا يخلق الله تعالى فى المثاب والمعاقب العلم بالانقطاع فلا يحصل للاول الالم والثانى الفرح على ان
قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا والله تعالى فى المثاب والمعاقب ما يشاء من انه لا بد من انقضاء لحاظ مضار الدنيا و
منافعها ولا يتحصل الا بالخلوص منه ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يسقط فان
كلامكم مبنى على المحافظة وح جاز ان يسقط الاستحقاق فان معاوية دخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال الله تعالى حكاية
عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التوبة بين الثواب والتفضل جواز ان يخلو من
وجاز ان يقول ح ان الثواب على جائز البطلان ان الثنية الكبرى الابطال والسنة ... اضعاف الى سبع مائة من
الامثال وبعضها ضاعفه الله تعالى لمن يشاء اضعافا مضاعفة ... واستحقوا ... الدليل العقلى من النقل بوجوه
الاول انها دالات تشو بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ... والجواب الخلود فى المكث الطويل
فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الاية والجواب ان من احسن من الايمان والطاعة فقد احاطت به خطيئته

بل

بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته فى بعض جوانب المحيطة والاعراض من الكفر فقد
تعدى حدوده والمراد بالاية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالايات المذكورة لا تتناول
صاحب الكبيرة ولو سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاية الدالة على انه حقيقة فى الدوام
معارض بما يقال فى الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة فالاولى ان يجعل
حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا من لزوم المجاز او الاشتراك والاية المذكورة حملناها على الدوام
الذى هو احد جزئى المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصود
بنفس اللفظ الثانى من الوجوه قوله وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا
غائبين عنها والجواب ... الاية وعن ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل فى فجوره وهو كافر كما يدل عليه قوله اولئك
هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهر ما يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انه ليس الا هو كذلك فيجب التاويل باستحقاق
النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله تعالى يخرجهم عنها برحمته ... فيه ذلك الاستحقاق والجواب عنها وعن غيرها من الايات
المذكورة فى الوجه الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله وجزى الذين
احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
وهو عدم بقاء استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا يكون تلك الايات عامة متناولة له وان سلم عمومها اياه
يجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء واعلم ان اختصاص العذاب
مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظواهر هذه الايات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا
بين الادلة الدالة على وعيد الفساق

فى تقرير مذهب اصحابنا فى الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه
مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعقاب عدل منه فيجوز الخلف فى الوعيد تفضلا منه واما عدم الوجوب
فلما مر انما وقالوا العقاب عدل من الله تعالى لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء والعفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف
فى الوعيد نقصا بل يعد مدحا عند العقلاء البحث الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون فى النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء
بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكر ... تخليدهم و ...
طائفة خارجة من الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فى العدد والمدة فلا بد من فنائها
واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من ... الاحساس فلا ... ابدا ... البدنية جارية فى انقطاع نعيم
اهل الجنة والجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به فى اثباته ... الثانى من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة
خروج عن قضية العقل والجواب انه على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج فى الحيوة ... بل هى اى الحيوة بخلق الله تعالى

وقد يخلق ما دام ابدا او يخلق فيه حيوة الحرب منوعا بنفسه بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلق في السمندر مع عدم التاذي بها
وهو حيوان هو ام النار فلا ثالث منه يجب افناء ما الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال الى الاخر فلابد عن الكون من ستة
وح تنتقص الاجزاء التي كانت تمسكه بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا يدوم العذاب الجواب افناء الرطوبة بالنار بمعونة جاري عندنا
بل هو بالقادر انه تعالى اياه بقدرته وقد لا يفنيها ويخلق بدلها فلا تنتقص الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله
بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده في ادراك الحق
الاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تحقيق الحق وكيف
يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين مبطل لذلك بل القول به مخالف
لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان الكفار في عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين
بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الاول عذاب الكفار من العصاة
ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يرى
ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وهو المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم
خلوده فيها في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي كبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة
خمر فهو كمن لم يعبد ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح فان الالي
اذا لم يحتج في المؤمن طاعة ولا في حاجة اهل حق من الاشاعرة جميعهم انه لا يجب على الله تعالى ثواب ولا عقاب فلان اثابه فبفضله وان
عاقبه فبعدله بل لا ثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا ومذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب عندهم مع الايمان وكما لا ثواب
طاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت عليها وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في
الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت معاصيه زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته
ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت احبطت
الطاعات بتمامها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي في الاربعين مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى
بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا
يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان قوله
اي من تلك الطاعات انما يدل على قدر المعاصي اشتبه والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات
السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال الحادث دون ما يدفعه بالاخر بل العكس هنا اولى لما تقدم من ان

لحسنة

الراجح

لحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر وينحط من
ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر وقد ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة فبطل الفرع المتفرع عليه وهو الاحباط مطلقا
سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي لابي هاشم كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الاخر فاما معا فيكون
الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يضاد عدم الاخر فيلزم عدمهما حال وجودهما معا او لا بل يتقدم احدهما
فيبطل المتقدم بكسر الاخر عليه فيبطله وانه محال لانه كان مقهورا الغلبة قبل ان صار مغلوبا فكيف لا يكون قاهرا عند اذ صار مغلوبا
وقد يجاب بان كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الاخر فيزيل من احد الاستحقاقين بنفسه بحسب جانبه فليس الكاسر
والمنكسر واحدا كما لم يجاوز في المرجح ايضا قد التزم المعتزلة اي الجبائي وابنا ابا هاشم على انه لا يتساوى الثواب
والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يكون يعاقبه ومعاصيه على مذهب ابي هاشم التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما
ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه ممتنع عندهم لخلاف
لان ابطال كل منهما للاخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلا الامرين محال كما عرفت وقد قال ابو هاشم ان التساوي لا يعلم لتساويه النسبة
اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز التساوي بنوع المعاصي اليها وبالعكس ولا احاله في التساوي فيهما ايضا لان
كل واحد من العلمين يؤثر في استحقاق الاخر كما مر انما استحاله للاجماع على الا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة
او النار ولا بد اما من الخلود فيها حينها ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب والمانع اي المعتزلة بالجبائي
واتباعهما بما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات والمعاصي السيئات انما هم من ان جا فان الحسنة
تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط يلزم خلو المكلف عن الثواب
والعقاب لجواز التفضيل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنار بل يكون اي من يستوي
طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يكون التفضيل بغير الثواب والعقاب كما جرى اعدنا بروم
لعزمن ابه وقومه من جهة اخرى ويدوم لهم ولذريتهم لكن لا يحصل لاحد منهم في حيوة الدنيا والثواب الخلوص منه في الجنة
والبقاء وان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر
بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر و
الكبائر مطلقا من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضهم الا انه لا يعلم الان
بشر من هو من المعفو بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجوه
الاول ان التائب من الذنب لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون به المعتزلة بل يوجبون العقاب
فهو صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهب

الفصل الثالث في الشفاعة

الثاني الآيات الدالة على العفو عن الكبائر قبل التوبة كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه الى غير ذلك من الآيات الكثيرة
وشفاعته ثابتة اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكنها عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه خبر صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين بدلالة القرينة السابقة وهو ما ذكر الذنب في ما نسبك فسال حقيقة الاعان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن من شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة الشافعين وهو عام في الترويعة والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه مخصوص بوقت هو اليوم المذكورة فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت ويجب لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة على خاص والامام الرازي لما بعد ما اورد نمازا الضمير اجاب عنه ما دعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال لا يمكن في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ولا بد في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فانه صح منسا وما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير
والتوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم على معصية سبق من تحديد وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيش والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكره لا ان ذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريد في الحال او في الاستقبال وهذا القيد احترز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع عزم على عدم العود ابدا او ربما ان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن توبة منه ويجب لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وترك في ذلك الوقت فايدة فواتيدان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيده ما قررناه قول الامدي الاصح قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جبّ او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل

الفصل الرابع في

منه ومدلك

ثم ذكر فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني فان الاصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل لان الزاني عن الزنا وغيره وهو ومرض مخيف بانها توبة صحيحة بالاجماع وان كان حاجزا ما يعجز عن الفعل في المستقبل من عبادة ومانيضا فقول الخصم يمكن ذلك تعتبر به منه يدل على الاختيار الكل او الاكثر وفيما فيه ما نرجح من ان توبة المجبوب صحيحة عند ابي هاشم فقد تم البحث الثاني في احكامها الاول ان المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل الا للقادر عليه الفعل فقد قال بالاول بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة وهو المختار في نظير القولين والخ كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان من تاب الحيل قدم المجبوب في ما يقتضي منه مرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل لالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند الياس فظهوره الملجي اليه فانه ظهر قبول الاجماع والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المريض المخيف مما نقله الامدي قالوا من الاجماع على القبول كما مر الثالث من شرط الصحة وبها اي في التوبة امور امنها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن ظلم الخروج عن تلك المظالم وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب الموجبة في جميع الاوقات وعندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها فواجب والعاد الاستيفاء عنه والاعتذار الى المعتاب واسترضائه بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الامدي لو اتى بالطاعة كالقتل والقرض بلا قضاء وجب عليه ان التوبة والخروج عن الظلم وهو تسليم نفسه مع الامكان لتقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كالو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود الى ما تاب منه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال قال الامدي لان التوبة امور جاهية عبادة وليس من شرط صحة العبادة الاتيان بها وعدم المعصية في وقت آخر لابد اية اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي من الامر الثابت علي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولو في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي على الدين قال الامدي يلزم من ذلك اخلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال وهل يجب التوبة ثم ذكر الذنب يجب عليه تجديد التوبة خلاف البعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة في التوبة المجملة هل ان لا اذنب بسببه وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف بنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اقوال الاشعري ما اعقرب نبعض الاذى للعموم

للعموم

لانا اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم على القبيح والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن توبة ودفعا من ذنب لم يكن لانه الا يحب ذلك العموم كما في الواجب
فانه عذباتي المامور به بعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الماتي به صحيحا ويقع بلا توقف على غيره مع ان
العلة المقتضية للاتيان بالواجب هو كون الفعل حسنا واجبا فان قيل من الحسن ما يختلف في الافعال وبقيا واتيا اقتضا
بحسب الاوقات قلنا من القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا سواء في صحة التوبتين لكن انهم اوجبوا قبول التوبة
على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسدة قالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب ان نثيبه عليها وقد عرفت بطلانه واما عندنا
فلا وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك
انه اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي يلزم الخصم ان التوبة طاعة واجبة قطعا علينا لانها مامور بها قال الله تعالى
توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة اي انا نقبلها ورضا للقنوط
كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
الموت وقبورهم وسؤال منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما
هو تقريع الملكين له ولنا وجهان احدهما سمعي ولنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم
انه غيره ولا شك في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية برمته وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية
وردت في حق الموتى فهو ثابت بما ذكر من الآية وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين
ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة
وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فهو خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له
فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا
احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية عن الكفار
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما سوى المراد بالاماتتين والاحياءين في هذه الآية الا اماتة قبل مقارنة القبور
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا
والنقض من منكري الاحياء في القبر انهم عد من اجل حياة الفرق كما ذهبوا قالوا اماتة قبل الوجود في الدنيا قبل الخروج من كمال ان
الدنيا التي حصل سببا لكمال الحشر فاما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذلك لو عرفوا الاحياء

بعضهم لان المراد بالاماتة

بعضهم لان المراد بالاماتة يتقرر ماذكره وافهم هنا فلا حاجة لى ذكرها وعلى هذين التفسيرين حينئذ الاحياء في القبر ومن قال بالآية
فيه قال بالمسألة والعذاب فقد ثبت ان الكل حق واما من حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل
الثانية على الاماتة المعهودة وحمل الاحياءين على الاحياء في الدنيا والاحياء عند الحشر وحمل الآية الاحياء في القبر فقد رد
عليه الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة والحيوة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد قول
الاكثرين ثم اورد الاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد
منها من قبيل الآحاد ومنها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من
البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله
في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه اهل وقد اشتهر انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب
القبر من غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على سؤال الملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من الاجماع والاخبار المروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبور
لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة الا في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما
قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا
في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت صيغة
صيغة الوحدة يجوز اطلاقها على الجنس وليس فيها تصريح بتعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا هذا الذي ذكره من الآية
واجيبنا عنه معارضة لما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يكون العمل بالظواهر التي تمسكتم بها
اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه التمسك
بها والدليل على مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه حياة
ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تمسك الاصحاب في التفصي عنه فقالوا اى المانع
وايما بعد في صورة المصلوب الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه مع انا لا نشاهد حياته
كما في رؤية النبي جبرائيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم الى عذاب في الحيوة الى بعض اجزاء البدن
بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى ففي ان الاحياء الثانية والثالثة
او هما من وادواحد فان كلا التمسكين يبتنى على اشتراط البنية في الحيوة وهو لم عندنا كما مر فلا يبعد في ان

بكمالها فلا بعد فان بعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في
مقدورات الله تعالى كما سلف تقريره فان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة
الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق بلا تأويل عند اكثر الائمة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها
اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالفة ونطق به الكتاب
كقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب ليوم
حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الاية الدالة على ثبوت الحساب وقوله واما من
اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون فتحققت بها شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعزانه نطق بما ذكرناه
الكتاب مع السنة ايضا كقوله تعالى للاصحاب وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط وعلى الميزان او على الحوض
وكتب الاحاديث طافحة بمثله جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه
واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول
الجبائي فيه نفيا واثباتا فتفاوت قوله اثبته اخرى ودهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه
قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف لا حقاه كما ورد
في الحديث فانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة وفيه تعذيب
المؤمنين والاعز لا عذاب عليهم يوم القيمة والجواب يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها والجواب ان القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفة الجائزين
عليها منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق
يداه ومنهم من يجوز على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه
ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا الواجب حمل ما ورد في القران من الوزن والميزان على رعاية العدل
والانصاف بحيث لا يتبع فيه تفاوت اصلا لا على الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن
اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما تختصان بالجواهر وايضا
قالوا انما الوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا يتنزه عنه القرب
تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحائفها التي توزن
وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا في الاسماء الشرعية استعمل

الشرع في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة ليسموها اسماء دينية الشرعية تفرقة بينها وبين الافعال
المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام وهل ان الايمان هل يزيد وينقص او لا وثانيهما انه هل يثبت بين المؤمن والكافر
واسطة او لا وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال
الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به واما في الشرع فهو متعلق
ما ذكرنا من الاحكام يعني التصديق بالتفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن في اكثر الائمة
كالقاضي والاستاد ومن وافقهم الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية
هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وقال قوم انه
اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي المحدثون
بجماهيرهم واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح
فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما
باللسان وحده اي الكلمتان او بغيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما
فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
لنا ان الكل على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان فهذه الايات وما يجري مجراها دالة على محلية القلب للايمان والايات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة من قال الاية والاية هل المنقف فيه والاية فعل قلبي
واردة على سبيل البيان لا للايمان وقوله عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة
وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ
الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبادر الى الافهام وتعبيره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة
واشباههما واشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع

من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله
الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
ومثله ما يدل على كونه معه وما بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه
اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح والمركب منه فيكون فعل القلب وذلك هو التصديق واما المعرفة فلانه يلزم
انه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق باللسان اذ لا يلزم حينئذ
النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان يجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية قلنا اهل
اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك حتى لو فرض عدم وضع صدق لخبر كان مهملا او فرض وضعه لخبر غير
التصديق لم يكن التلفظ به على ذلك التقدير مصدقا فان قيل اللغة فقط فان التصديق اما بمعنى
اللفظ او بمعنى اللفظ لا لانه على ما كان يجب الجزم بعلم الشيء من اهل الضرورة بالتصديق
فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسان يدل على ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت ذكرها بغير
الايمان مع التصديق اللساني ونفي الايمان بالكلية ثم ان ابا حنيفة رضي الله عنه قال وعن علمه تصديقه القلبي وعلمه يحكم
بانه مجرد الكلمة فعلم ان الايمان بالعلم والعمل وكما عارضه بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان
فتلفظ بالشهادة وعارضه نحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا ان يقال الايمان الى ان
هو التصديق اللساني يسمى ايمانا لدلالته على التصديق القلبي ولانه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان حاصرا
قال الشارح جعل مناط الاحكام الامر الظاهر المنضبط والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه كما ان الاقرار
باللسان مكشوف بالسيرة فيضبط به الاحكام الدنيوية واما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي الشرع في
الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول من بذكر ان صدق بقلبه وعلم بالسكوت بالكلية
فتنه مانع من ضرورة ظن مكون من مخالف لا يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ونحو المسلم بوجوه منها ما يدل على
مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب بعض القسم الاول عن الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام
هو الايمان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين
القيمة اذ الظاهر ان اشارة ذلك اشارة الى مجموع ما تقدم من الواجبات على تقدير ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة فعل الواجبات
هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان
الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن التالي باطل

المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
ليت صفة على معنى فما وجدنا فيها الا اهل بيت من المسلمين الذي كانت بل من استثناء والمراد به
اهل البيت يصح ان يقدر المستثنى منه على وجه صحيح وصحة ان يقال فما وجدنا فيها من المؤمنين الا بيتا من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمن فيصح ان يقدر على الايمان بالاسلام قلنا المقصود كما في تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذي
يدل على القطع بجميع لازال الا كونه واحد فكذا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والموحد فان اكثر المذكور الموحد
وهو اي جعل اشارة الى الاخلاص مما هو من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطلق لرعاية السؤال ان يقال ما تقدير الذي
امرتم بها والذي ذكرنا فيما اي في كونها اشارة الى الاخلاص من تقرير المقصة على اصلها وفي كونها اشارة الى المذكور مطلقا
اخراجها عنه بها كما مر واما المقدمة الثالثة وهي الاسلام هو الايمان فهي انما تصح لو ثبت بالدليل الاول كان
الايمان دينا غير الاسلام لان الاية انما تستلزم ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا ان كل شيء مغاير له
فالكلام غير الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون
الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل
اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا لانه في قوة قال المطلب اي كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واوفى
فضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على
الباكي فلا تصادق بين الضحك والبكاء وفيما نحن فيه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك ان نزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات الذين ماتوا قبل التحويل
فجاز الا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق من تلك الصلوات
فلا يلزم حمل اللفظ على غير الاصل وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي ادعيتم
الثالث ان قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما قلنا انه ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة
لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ويحصل في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب بعذاب النار
لا يخفى قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان قيل المؤمن
معاد لان على ان قاطع يخزى والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
قلنا عدم الاخزاء لا يلزم صلة الموصول جميعا بل هو مخصوص بالصحابة مما يدل عليه لفظ معه والقاطع ليس فيهم
فلا يتم الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى فح جاز ايضا ان يكون المؤمن
يخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان قاطع الطريق هو الرابع هو انه يلزم في الزاني انه مؤمن لان الايمان لم ينع
قلنا بالقطع ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها شارط الايمان والاجماع وبعمل علامة المنكر كيلا يلزم

نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انتقالها الى الاجزاء الدالة على اعتبار الاعمال كغيرها فقد ثبت الاتساع في الايمان مجاز مشتهر
بالآحاد الدالة على انتفاء مرتكب الكبائر مثل لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال ابو ذر على رغم انف ابي ذر في السؤال عنه وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلانه مذهبهم وجوه
الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حال غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي ولا ذاهل عنه ولا آمن بعد ذلك
كما هو مذهب جماعة في المشتق بل لان الشارع يعطي الحكم حكم المحقق والا فان لم يكن اللازم كذلك فكذا في الاعمال فان النائم والغافل لا يأتي بالاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونون مؤمنين ولا يخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني
من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق
اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا
يكون الايمان عبارة عن التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفي قول
الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول في حل ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يعتقد به في الايمان
بجميع ما علم بحيث في الدين بل بما قيد به ظاهرا او هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ المراد بوجوده وصفاته الحقيقية
لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق المخصوص
مقيدا بالمخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان
الامام الرازي لما قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو يجامع الشرك
فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات
قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقدير يظهر اشتراك الالزام
لا على ما في الكتاب ثم الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل احتجوا
بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والجواب ان المراد شعب الايمان
قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلابد
في الحديث من تقدير مضاف والمضاف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار
الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي

ذلك م

لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت والا يثبت الا التفاوت
انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو باضعف وجه ينافي اليقين فلا يجامعه والا يجب تعلقه بالجميع فانه علم بالضرورة مجيء
الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق
فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الزيادة في المتعلق الاول القوة
والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال
النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي
ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابي بكر الذي ذكرتموه ليس بصحيح لان
ذلك المساواة ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل
وعلى هذا يكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اي الزيادة بحسب المتعلق ان
التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على التصديق بالاجمال بمعنى ان افراد ما جاء به
متعدد وداخل في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل
وجزء من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة وكذا الايمان والنصوص نحو قوله تعالى واذا تليت
عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اي قبول الايمان الزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان قوله ولكن ليطمئن
قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو
باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار
لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال المخالفون لاهل
الحق يلزمهم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانهم مصدقون بكل ما علم من الدين ضرورة انه عم كان يجهل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل ما فسرنا به فمن قال الايمان
معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية
لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته
ما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسول كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول
والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين الكفر والايمان على ما عرفت انه يحكم
على صاحبها بالكفر ليس بما اتصف به من اعمال الصالحة ولا بالايمان لانه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ونعبر عنها اي

اي عن الجماعة المعروفة بالمعتزلة [illegible] الكبائر كالفعل [illegible] والان [illegible] واقوال [illegible] الاول [illegible] واصل
عطاء وعمرو بن عبيد [illegible] الاخرج [illegible] كشف الصورة والسلف [illegible] بالتعظيم والاليق [illegible] صاحبها بالكفر
والفسق بل الايمان [illegible] ما ذكرناه في [illegible] المقصد من [illegible] الخوارج والقدرية [illegible] المعتقد [illegible]
وبعضهم الكفار يقول [illegible] منكر بنبوة محمد [illegible] والثاني [illegible] النبوة [illegible] اليهود والنصارى وغيرهم
كالمجوس فانهم معترف باصل [illegible] بالصانع [illegible] على [illegible] الكتاب [illegible]
بنبوته [illegible] وهذا [illegible] بلا تقصير [illegible] والمشرك [illegible]
انه خالف الاجماع من قبله [illegible] المعترف بنبوته [illegible] من المسائل الاصولية [illegible] في المعتقد [illegible]
انه ليس [illegible] يكون مخطئا في عقائده [illegible] باصول الدين وسواء ان يكون اعتقاده من برهان وهو ناج [illegible]
او من تقليد [illegible] الاعتقاد التقليدي [illegible] ذلك [illegible] الكثرون
ومن قال [illegible] التقليد [illegible] العلم [illegible] بالدليل [illegible]
[illegible] ان [illegible] وصفاته [illegible] كان [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] التعليق [illegible] مفصلة والجملة [illegible]
[illegible] فلا يكون ناجيا [illegible] من الذين [illegible] كانوا من العلماء [illegible]
[illegible] في المقدم [illegible] الكبيرة من اهل القبلة [illegible]
مؤمن وقد تقدم بيانه [illegible] الايمان [illegible] الخوارج [illegible]
كافر [illegible] وجوه الاول [illegible]
[illegible] الكافرون [illegible] فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا [illegible]
[illegible] كافر او الفاسق [illegible] الموصول [illegible] العموم [illegible] الجنس
[illegible] العموم والخصوص [illegible] كونه كافرا [illegible]
[illegible] ان الله [illegible]
[illegible] كافرين [illegible] تلك الوجوه [illegible]
[illegible] الكبيرة [illegible]
[illegible] الكفور [illegible]
[illegible]
[illegible] الا الكفور [illegible]

الكبيرة

الكبيرة جاز ان يجازي [illegible] بالكافر [illegible] ومن كفر [illegible] فان [illegible] العالمين [illegible]
[illegible] المراد من [illegible] الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى [illegible] انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى [illegible] الفاسق [illegible] من الوعيد قلنا هو
متروك الظاهر [illegible] الاتفاق [illegible] بل [illegible] اليهود والنصارى المكذبون
انه [illegible] التكذيب [illegible] المكذب [illegible] التكذيب [illegible] قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى [illegible] كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصلاها
اي النار [illegible] الموعودة [illegible] قلنا [illegible] نارا منكرة [illegible]
للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر السادس قوله تعالى [illegible] من خفت موازينه الم تكن اياتي
تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون [illegible] الفاسق [illegible] موازينه [illegible] حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآيات
المذكورة وهو [illegible] مكذب كافر قلنا [illegible] الفاسق بالايمان [illegible] خفت [illegible] السابع قوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق [illegible]
فيكون كافرا قلنا [illegible] كل فاسق [illegible] وجه يوم القيامة [illegible]
الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم [illegible] من اصحاب المشامة وقال تعالى والذين
كفروا باياتنا هم اصحاب المشامة [illegible] كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر قلنا [illegible] الذين [illegible]
العكس [illegible] كل كافر كان من اصحاب المشامة وذلك [illegible] وايضا [illegible]
بهذه الآية بالزاني والسارق [illegible] الذين [illegible] اصحاب المشامة [illegible] الفاسق قوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون [illegible] المبتدأ في الخبر [illegible] المطابقة [illegible]
في المبتدأ [illegible] كل فاسق كافر قلنا [illegible] من الآية [illegible]
فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف [illegible] على الكافر فلا [illegible] الفاسق مطلقا [illegible]
فيه [illegible] العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق [illegible]
قلنا [illegible] ان [illegible] النار [illegible]
[illegible] اليوم [illegible] على الكافرين [illegible] الفاسق [illegible] الموعودة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الثاني عشر قوله تعالى [illegible] الا [illegible]

والفاسق لا يؤمن كما بينته وهو ظاهر على تسميته اذ لا ثالث هناك يكونون كفارا وقد ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعزاء وعز كتابه
بيمينه ومن اوتي بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يوتى بعضهم كتابه بل يدخل النار بغير علم وليس في نظم التنزيل ما يمنع
ذلك مع ان التخصيص ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يومن بالله العظيم ليس عاما لكل من يوتى كتابه
بشماله لان فساق اهل القبلة مومنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يومن بالله الثالث الفاسق
ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء [illegible] فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا
وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وايضا ان يقال ما ذكرتم نعت الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم
تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فماويهم النار الاية كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على
عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في
سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شك في ان الفاسق مجرم يدخل النار
قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم الدين وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ اعلم منه ان الناس اما متقي سابق الى الجنة او كافر سابق الى النار
والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل [illegible] الثامن عشر ان ولاية
الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد
والبياض ضدان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة التاسع عشر من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق
بوجهين الاول النقل وهو قوله عم اية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان قلنا [illegible]
الظاهر [illegible] ان يطلع على خلقه [illegible] بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان
خصال الثلث اذا صارت ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف
وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوه وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا من المنافقين
منافقين اتفاقا [illegible]
[illegible] فاذا زعم ذلك [illegible] اعتقاد فكذا الحال في مرتكب
الكبيرة قلنا [illegible] الذنب [illegible] التوبة والندم [illegible]
جمع المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس بمومن لما مر ان الايمان عبارة عن الطاعات ولان قوله تعالى ع

لانعلم الصحابة

لانعلم الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات والقصاص ولو كانوا
يرتدون [illegible] في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل به كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا ان يبين المرأة
عن زوجها اذا رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب
فهو زوجها وهو كافر بارتكاب قذف المحصنة وكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مومن وقدم الكلام في
بيان حقيقة الايمان الثاني ما قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد [illegible] وهو ان فسقه معلوم وفاقا
وايمانه مختلف فيه لان الامة اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مومنا او كافرا فترك المختلف فيه
بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مومن قطعا ولا خلاف فيه [illegible] من الامة بل قد اجمع [illegible] على انه اما مومن
او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد
الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان
ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم
عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي
انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب كافرا وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك
عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين كفروا الاصحاب في امور [illegible] فعارضهم بعضنا
بالمثل فكفرهم وابو اسحق [illegible] وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق
كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره ان لا نكفر احدا من اهل القبلة لان المسائل التي اختلف فيها
فرق اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككون الرؤية [illegible]
عن اعتقاد من حكم باسلامه من الصحابة والتابعين فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك
المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقف عليها وكان الخطاء قادحا في تلك الحقيقة لوجب
ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكنه لم يجر حديث شيء منها في زمانه عم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عرف منهم ذلك
اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته [illegible] اعتقادهم [illegible] وذلك
بانهم [illegible] وكذلك الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة [illegible] الذين
جاءوا على افعال العباد [illegible] بالضرورة واما العلم
بالقدرة ونحوها مما يتوقف عليه ثبوت نبوة [illegible] الاعتراف بها [illegible] بالنبوة ولا للعلم بها و
لو اجمالا فلذلك لم يبحث عنها قال الامام الرازي [illegible] الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عم [illegible] ادلتها [illegible] فاليق بالصحابة
[illegible] ظاهره فان [illegible] لم نكن [illegible] واحدة

مع تساوي نسبته الى الماء والهواء وقرب الشمس الى الجميع بكل الكيفيات فانه يضطر الى العلم بان محدثها فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على العلم فاعل
والاختيار ضرورية وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
فيثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها محكمة واضحة فلذلك لم يجز عدم الخلاف بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في
الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها
وكل واحد منهما يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى فالحكم بجهل احدهما فيما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير
اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة ونفتقر عنها على سبيل التفصيل وهي انواع الاول كفر المعتزلة في
امور الاول نفي الصفات لان حقيقته انه ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها ٤
فمنكره اي منكر اتصافه بها جاهل بانه وجاهل بانه كافر قلنا الجاهل بانه من جميع الوجوه كافر لكن ليس احد من اهل القبلة
كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم عرفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض وجهلوا من بعضها الوجوه
لا يقدح والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا مما اختلفوا فيه اي لو كان الجاهل بتفاصيل وجهل من بعض الوجوه
لا يقدح والا لزم الصفات فادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في
المعتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا
فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على جنسه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبح مطلقا كالنظام
ومتابعته وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى وهذا اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الشريك لا يقدر احدهما
على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من الالطاف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من
فعل العباد وكذا الكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس يكفرون والقوم قائلون بانه لا يقدر على فعل الشيطان بل كفر
والشر وهو مع ذلك نافي بقدوره وانه يعجز عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق
الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع كفر
كفر فلنا ذلك قياس نقيسه بل غايته انه لازم منه ولزوم الكفر ولا يلزم هم فلم انه كافر الثالث قولهم بخلق القران
وفي الحديث الصحيح من قال القران مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفتري
يقال خلق الافك واختلقه اي افكه واختلقه بخلقه اي افتراه وهذا الكفر والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قولهم
من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد
شاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا لم يبلغ الاجماع وعلى تقدير ثبوته لم يثبت كونه مما علم بالضرورة الخامس
قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه قريب من مذهب اهل الهيولى اثبتوا قدم الاجسام الذين كانوا قبل

ابا هاشم

ابو هاشم لان ذاته عندهم موجودة بغير ان نفي الاحوال يلزم القول بان ذوات الشيء غير وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل
بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فتكون الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى الفاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود
الهيولى القديمة المستندة الى الفاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير
القول كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر لانه قال الله تعالى بل هم بلقاء ربهم
كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول اي مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الاية مجاز محتمل
للمراد به لقاء ثوابه لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد بالوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الانواع تكفير الفلاسفة
الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذ جاز
عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الكون والحوادث الا لمحدثها اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه
على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم تكن هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس في القول باثبات صانع العالم قلنا
ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه
لا تحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبته فعل العبد اليه لانه لا نزاع فيه فاعلا للقبائح فتجوز اظهار المعجزة على
الكاذب اذ غايته فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه
سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بان من الله
لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بحسن صدورها عنه ومن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه
عقلا الا انه معلوم انتفاءه عادة كساير العاديات بالالهام علمنا والبحث عن كيفيته دلالة المعجزة الثالث الصفات اي قول
بقدماء متعددة وقد كفرت النصارى بالقول بقدماء ثلثة فكيف بالستة او السبعة قلنا قد تقدم جوابه في بحث القدم
وايضا البيت في مباحث الصفات الرابع قولهم القران قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرانا بحدوثه قطعا اذ هو مركب
مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات
التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت وما تسمعه بحروف واصوات اخر فما نسمعه ليس بكلام الله تعالى فيلزمكم الكفر ايضا
ولا مخلص لكم الا ان تقولوا ان ما نسمعه وان لم يكن كلاما حقيقة لكنه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزم منا الكفر فنقول نحن
مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من انواع التكفير فقد كفر المجسمة بوجوه الاول انه تجسيم بل به وقد تقدم جوابه وهو ان التجسيم
بانه من بعض الوجوه ولا يقدح الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعباد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد
في انه الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تاويل او لم يؤول فلا يلزم كفره بخلاف عبادة غير الله
فيلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك الا انهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله تعالى الها قلنا ما ذكرتموه تم والمستند بالصنم من انه
اعتقد في انه ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الانواع فقد كفر الروافض والخوارج بوجوه

بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول
حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء الذين
قدحوا فيه ليسوا داخلين في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله والامر داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا
للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها
او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني
الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا
هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كون تلك الجماعة من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله
عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك
نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان
عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب
الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عم او الى
ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى الاشارة بقوله وكثير مما هذا الذي ذكرناه في
المقصد الخامس تحقيقا اذ فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق
في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين
اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في
اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد
الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من
تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص وقيد العموم احتراز عن القاضي و
الرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف
بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
من قلده من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا والاولى ان يقال بما الرسول ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كلهم
بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون
بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ
والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل هو واجب عقلا وسمعا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى
الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع من التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
على ما هو مذهبهم من انه لا بد عندهم من معرفة من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم

كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن
لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله فلما مر اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر ابطال ما بنيت ذلك من انه لا وجوب على الله
تعالى والحكم للعقل فيثبت ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي
عم على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر في خطبته المشهورة حين وفاته الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني
ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله عم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس
بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد
للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني
عن نقله بالاجماع فلا تتوفر الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها
الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عم الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي
دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب
الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع
في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل
الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث
لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك
جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة فلا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين
فيكون واجبا سمعا فان قيل في الدليل المعارضة والقدح وبيان المعارضة انه مستلزم للضرر ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وبيانه اي ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يشتهي اليه فيما لا يهتدي اضرار به
لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة
هو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان
عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى المحاربة قلنا الاضرار اللازم منه اقل بكثير من الاضرار اللازم من تركه ودفع
الضرر الاعظم عند التعارض واجب والقدح من وجوه عارض الدليل الثاني على وجوبه علينا الاول لم لا يجوز ان ينتظم امر الناس في
مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشتغالهم الدينية بما يحث عليه طباعهم وآدابهم فلا حاجة الى امام يحكم عليهم فيما يفعلون
ويدل عليه ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الاستقلال

ايضا

بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا نسلم تعذر وصول الحاجات الرعية اليه فيما لا يترك من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه
للعادة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما يوجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم
ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لم يقيموه اي وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد
الامرين المستنكرين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة كما نرى من ثوران الفتن والاختلافات
عند موت الولاة وذلك صادق في الرباط والبوادي كالكبابة والاسود القارية فلا يبقى بعضهم على بعض والتحاكم
في القاطع سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تنوقهم اي تطلعهم الا الى العمل بوجود رئيس منهم غالبا فيرهبهم
بمنعهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القران وقيل ايضا السيف والسنان
يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا
بوصول احكامه وسياساته اليهم وبخشيتهم من رجوعهم اليه وعن الثالث ان ترك الشيء لتعذره وعدم شرط الامامة ليس فيه شكل
للنوازل لا وجوب عليهم على ذلك التقدير اي فقد الوجوب اذا وجد لها مستراطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب
الامام على الامة عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فلذلك الحكم المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك ثابت
المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يتوق الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم
يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته
ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واحكامه بل هي
لا تستفاد الا من الشرع ثم احتج الموجبون لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف
واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه
يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه
على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع اختفائه
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب
وهو حال الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص و
وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك قلنا نعم ان اختلاف الامة في نصب امير او رئيس يتعلق بصورهم
ويترتب عليه نظمهم ومحاجتهم كان لهم ذلك عذرا ان يلحقهم حرج في الشرع ولنا ان نظر باتي في الحجة على عدم جواز نصب الامام
اول اريها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع وجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة والاختلاف واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا تارة هو اي
نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو

فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب حال الخوف وظهور الفتن
واعلم ان عبارة الكتاب ههنا في ذكر المذاهب اولا وبناء على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو يخالف ظاهر عبارة الا بكار
والنهاية

في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع
ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا
واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي
وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة
والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب وليقوى ايضا على اقامة الحدود وجر العساكر وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد
الان مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون شرائطها باعتبار تحقق الامامة بدونها او لا يجب نصب واحد
فيكون تكليفا بما لا يطاق واذا كان يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها
فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة جزما نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض
نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل
ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
عن طاعتهم فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاقل اشارة الى ان القول بعدم
اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها
دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وهاهنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان
ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر استدل به يوم السقيفة
على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية
احتجوا اي النافون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا
ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او على غيرها كناحية وجب حمله عليه دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او
نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا
شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطها الامامية الرابعة
ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها في الامامة
انا ندل عن قريب على امامة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا
ممتنع والاخيران لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر رضي

عصمة اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي تعليم الناس المعارف الالهية
كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما حصل الغرض لاحتياجه الى معلم آخر او يجوز خطاؤه فيما علم او ما يجوز الخطأ على
غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية ولو جاز الخطأ عليه لم يحصل الغرض بل احتاج الى امام آخر وليس كذلك فلا بد ان يكون لاحد حجة
اليه لا احد مما هو الا المتقدم من دفع الفرقة للمظلوم المتاذي من الوجه الثاني قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فيجوز الزام ابراهيم حين طلب الامامة
لذريته غير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة الجواب ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية كبيرة مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح . فيما يثبت به الامامة فان النص ... صلوح للامامة وعدم ...

المقصد الثالث

للبيعة اما انه لا بد فيه ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل
الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص
لنا ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول ان الامامة نيابة الله تعالى
والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا
ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل النيابة اي نيابة الله ورسوله نصبه علامة على حكمهما اي بالنيابة كسائر الاحكام
والحاصل ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية الثاني الامة فلا اهل البيعة ... فلا يصح اختيارهم حجة على من عداهم ... انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في
امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك على غيره ... ان يتصرف فيهم قلنا لما كان مظهرا ... وبيعتهم امارة منصوبة
من جهة الله ورسوله على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ بيعتهم حجة على المبايع عليهم ...
فيستقيم ما ذكرتموه بالشاهد فهو الحكم اذ يجب بناؤه ... الشارع فهو دليل للاعلى حكم الله الذي يجب اتباعه وان كان لا تصرف
لحاكم في المشهود عليه والمحكوم عليه ... ليس للشاهد ان يتصرف في المدعى عليه ... يجعل القاضي ... فاذا ... عليه وكذا القاضي
ليس له حق الاستيفاء ... ومع ذلك يجعل المدعي ... فان القضاء وكذا الحسبة ... والبيعة بالبيعة
فكيف ينتصب للامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء والحسبة والخلافة وان سلم عدم
انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا
للمصالح المنوطة ودرءا للمفاسد المتوقعة دونها اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما
يبايع اقوام على ائمة في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره او بايعه احق من غيره فيؤدي ذلك
الى الفتنة ويعود بنقض الغرض والجواب ... ان القدر اللازم من ترك الاكثر ... من القدر اللازم من نصبه واذا تعارضا
وجب دفع اعظمها ... وهو عدمه ثم ... ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل حيث يكون كلها حاضرة
عنده بلا احتياج الى نظر والكل وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابها

جوابها اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت
الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه دليل من العقل بل
من السمع والشرع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور
من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم يشترطوا في عقدها
اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا ومضى
ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة اشرافيل
من عقد له سرا فان اذا لم يشترط البينة العادلة ثبوت الحاجة بالتعدد اولا اذا اشترط انه هنا لاق وذلك العقد
صحيح وهذا الذي ذكرتم من اعتبار البينة العادلة وعدد من اهل الاجتهاد مجتهد فيها ونعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه
اذا اتفق التعدد في البلاد وبلاد نقص من المتقدم فان تغير ولو اخر الاخر فمن ابتغاه فيجب ان يقال حين بقاء الامام اثنين
فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف التعدد وقوع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لا
في صقع اي جانب متضايق الاقطار لانه يؤدي الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما في متسع اي اما العقد لاماميين
في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف ولا بد من خلع الامام ان وجد من الاسباب
سواء يوجد فيه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته للانتظام واعلائها وان
ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين بترتيب فالاعتبار برتبة من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين
فالمحق خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا انعقاد الائمة
في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المستقر من السلف قبل حدوثهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا الثبوت
الامامة قال الامام الرازي في انه اتفقت الامة على انه لا طريق لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة ويريدون بيان
الطريق من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه والاتباع لاحد فان النص طريق الى الامام
المنصوص عليه واما الطريقان الاخيران فقد جعلهما الامامية والمعتزلة والصالحية والخوارج والصالحية من الزيدية بزالا لا
طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي
في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة علي رضي الله عنه لنا ان الاول ان طريقه اما النص او الاختيار
بالبيعة اما النص فلم يوجد كما سيجيء واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر رضي الله عنه اتفاقا من الامة الثاني ان الاجماع منعقد على حقية احد
الثلاثة ابي بكر رضي الله عنه وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر رضي الله عنه ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي

٧٥٧

بالمنازعة في ذلك الامر ولان ترك المنازعة مع امكانها يخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة فينجر الى ابطال الحق وانتم توجبونها في الامام وتجعلونه
شرطا لصحة امامته الا انه لم يكن منازعتها ممكنا لابي بكر رض لان عليا كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة
مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رض مع كونهما سبطي رسول الله اولاده والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل
السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رض وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا
ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر رض فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر رض بخبر الائمة من قريش ولو كان على امامته نص
جلي لما ادعاه الشيعة لظهر قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر رض عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف
جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي رض مدور على امور احدها
ان الامام يجب ان يكون معصوما للامامة وابو بكر رض لم يكن معصوما اتفاقا لما مر ذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي رض
ولنا منع وجوب العصمة وقد تقدم وثانيها البيعة لا تصلح طريقا لاثبات الامامة وامامة ابي بكر رض انما تثبت بها اتفاقا الجواب
ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة وثالثها انه عم افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل
وسياتي ذلك تقريرا وجوابا ورابعها انتفاء اهلية الامامة عن ابي بكر رض بوجوه الاول انه كان ظالما وقال الله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون فهو الظلم الكامل في الكافر
وثانيها منع ابو بكر رض فاطمة ارثها من فدك وهي قرية بخيبر كانت له ص وماتت عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها بالانتقال
واما الواحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في موضع الاختصاص
والتطهير فيجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه ثابت لكم في غيرهم ولقوله عم فاطمة بضعة مني والنبي معصوم
فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرايط الامامة
ما تقدم وكان ابو بكر رض مستجمعا لها كما يشهد به كتب السير والتواريخ واما كونه ظالما لانه كان كافرا قبل البعثة تقدم
الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون
ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا المعارض لها بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل
لا بد لكم من بيان حجته ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد من بيان ترجيحه على الاية قلنا حجته خبر الواحد والترجيح بما لحاكم
بالسماع لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ص فلا اشتباه عنده في سنده ومع انضياد دلالته على ما حمل
من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب
الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا لم لان اهل البيت لا يتناول زوجاته واقاربه كما اراه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عم انه
قال حين سالته عايشة رض عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس نحو حضرة ابي بكر بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام

كلثوم

والصحيح

كلثوم ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله ص وكانت حاضنته وعلي والحسن والحسين وجعفر وازواجه ص واقاربه ولم
يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم فاطمة بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي عم قد تقدم ما فيه
ولا يجب ايضا مساواة البعض بكله في جميع الاحكام فلعل المراد بكونها بضعة في التراحم بالكبر والشفقة فان قيل
فاطمة ادعت انه عم نحلها اي اعطاها فدك نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امراة
اعتقها رسول الله ص وكانت حاضنته ذا باولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر رض شهادتهم فيكون ظالما
اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا يقبل لاحد ابويه واحدا وعند اكثر اهل العلم وايضا كانا صغيرين
في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامراتان ولعل ابا بكر رض لم
ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب اكثر من العلماء ايضا فقد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني
من الوجوه الدالة على عدم اهليته للامامة انه عم لم يول ابا بكر شيئا من الاعمال المتعلقة بامامة قوانين الشرع والسياسات العامة
بحيث لم يكن في حال حياته وقد بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج فعزله عنها بانفاذ علي وقال لا يبلغ عني الا رجل
مني وهو يدل على انه ما اهله للتبليغ ذلك فكيف اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة التي هي متضمنة للاعادة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره
على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلاة بالناس في مرضه الذي توفي فيه واما بعث
علي في تلك السنة بعده فلمصلحة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من
بني عمه وهو يقول علي وآله من امراة يحج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما الصلاة فمختلف والروايات الصحيحة تنافي
ذلك فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر رض وصلى خلف عبد الرحمن
بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه رض انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر
ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر رض في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره
الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر رض كان
كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة كشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم
كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر رض على عقبيه وظن ان النبي عم خارج الى الصلاة
فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري
باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة رض انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان ابو بكر رض يصلي بهم قال عروة
فوجد رسول الله عم من نفسه خفة فخرج الى الحرام فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابي بكر اي خلفه
فمعناه كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر وهو لم يكن ابو بكر
كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول اسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال جدة سالته عن ميراثها

لا اجد لكم في كتاب الله تعالى وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس وعلمنا الاصل وهو كون
الامام عالما بجميع الاحكام تم وانما الواجب الاجتهاد ولا يفتقر كون جميع الاحكام عتيدة اى حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد
الى نظر وتامل وان ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة وانما كان
للاجتهاد وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأى في
المرة الثالثة من السرقة وهو رأى الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لا ينافي ورع من المجتهد
البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة ان عمر مع انه حميه وناصره والمهدى عهد الامامة اليه من قبله
قد ذمه حيث شنع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في خطبة الشام فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر على ابي بكر رض
عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فابا
عليه عمر قتله وقصاصها فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك وقال عمر في
ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ولنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب ردة فان عمر رض
مع كمال عقله ووفور عزمه حيث قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته
كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا
انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله صلعم وخاطب خالدا بان قال صاحبك [illegible] حال خالد وقصده اذ ليس لكم
معناه ان الاقدام الى مثله بلا مشورة الغير وتحصيل الاتفاق مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على انا اقدمنا على
وسلم وتيسر الامر بلا فتنة ثم انكر ظهير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحية للامامة لا يعارض الاجماع على امامته
المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اى خامس الاجوبة التي هي مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامته اجمالا
وتفصيلا اما اجمالا فقالوا انا نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بيانه لوجهين الاول ان عادة الرسول يقتضي باستخلاف
على الامامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات الاولى بذلك الاتيه والثاني اصل البلاد المسمى
اى كان وسيس لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة بجميعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون
اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة لا ستر بها حتى قال انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم لما حبس كقضاء الحاجة
دقايق دابة فكيف لا يبين لهم من يصلح حالهم معادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي
الجواب انه لما علم الشرع ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكل بها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر
وعلم ولم يكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع
ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يجوز ان يوجد نص [illegible]

متواتر في علي ويبين قوم لا يعصون في الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين بحيث يبذلون فيه الارواح والانفس
ويهاجرون الاهل والوطن ويقتلون الاولاد والاباء والاقارب في النصرة الذين لم يحتج عليهم بذلك النص الجلي مع ان الفضول الجم
عند طول النزاع في امر الامامة على ما ابكم يسارعون بنهاية النص في مثل فلان لها ولو زعم زاعم ان ابا علي [illegible] ذلك فهم يصلوه
ذلك الزاعم مباهتا منكر الضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
اى من الامور التي منها الامامة والخلافة وعلي من اولى الارحام دون ابي بكر رض والجواب منع العموم وصحة الاستثناء من
التقسيم اذ يجوز ان يقال ما الاولوية الا من جهة الخلافة او الارث والعطف والشفقة او غير ذلك من المحتملات فلا يكون
عامة لان العام شامل لجميع جزئياته [illegible] احدها فقط [illegible] عامة لا طاقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه
والا كانت باقية على الاطلاق والثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون والولي اما المتصرف اى الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر [illegible] لا اشتراك هنا قطعا
الولي وايضا لم يجئ في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال الله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف في الامة وهو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله
وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية ولا يخفى ان غيره كابي بكر رض مثلا غير
مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر [illegible] مثلا بالتصرف حال
حيوة الرسول ولا يشترط في بطلانه وان ما ذكر صيغة الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شمول الغير
ايضا [illegible] اشتراكهم في تلك الصفة ولان ذلك يحمل الولي في الاية على الاولى والاحق بالتصرف فيما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق الامام
وفيما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة
دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فوجوه الاول حديث الغدير وهو انه عم
احضر القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها فقال
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله ووجه الاستدلال ان المراد بالمولى هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث والا في لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن
العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاول غير مراد منه قطعا فان المراد المعتق والجار وابن العم
يؤدي الى الكذب والثاني لم يكن مستحقا والخليفة الحر [illegible] السادس ممنوع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة [illegible]

لوت المؤمنين بعضهم ببعض فيجب الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه والثاني ان المعاني المذكورة مشتركة في الولاية فيجب جعله حقيقة
في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز والجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة
كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم والواقدي واضرابهم وقد طعن بعضهم فيه كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي
وغيرهما من ائمة الحديث وقالوا ان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن وزادوا ان عقيبه الانباء فيحمله الا ان يروى
هكذا التقييد على ان يخصه وقال واعلم ان هذا الخبر صحيح فرواه اكثرهم لم يروا مقدمة الخبر التي اولها ألست اولى بكم من انفسكم
فلا يمكن ان يتمسك بها في المولى بمعنى الاولى فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وقوله وال من والاه وعاد من عاداه ولان فعل
بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما آل اليه عاقبتكم ولهذا قال لبيد فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة
خلفها وامامها وقد قيل المراد هنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له وكذا استعمال العضد في النصرة على
ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون هو مولى من كذا وان يقال هما اولى رجلين واولى رجال دون مولى رجلين
او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع كالاختصاص والقرب منه لا في التصرف فيه وهو
التلامذة يقولون نحن اولى باستاذنا والصحابة نحن اولى بالنبي ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امر آخر
ولصحة الاستعمال اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى او في نصرته او في محبته او في التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون
الاولى بما هو في بسط اموال او في تدبير هو التصرف فيبقى ان الدليل على امامة الثاني من الوجوه السنة قوله لعلي
حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة
لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي والا لما صح الاستثناء اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لم يصح الا فيما ذكر من المنازل لهارون
من موسى استحقاق القيام مقامه بعد وفاته لو عاش هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي
والا لم يبق في الخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرف فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه
والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام ثبت هو في حياة موسى كان له بحكم الشركة في النبوة
وانتفى ههنا بدليل الاستثناء الذي هو الوجه الثاني من وجهي الاثبات على الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى
انه شريك له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعده وانتفى لعدم بقائه بعده فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع شركته في الرسالة
فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عملا بالدليل بالقدر الممكن والجواب منع صحة الحديث كما منعه الامدي اذ صحيح وان
كان من قبيل الآحاد او نقول لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على
المدينة اي المراد ان الحديث سأن علي كان خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته
ولا يلزم دوامه اي دوام الاستخلاف ولا بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المراد استخلافه مدة

عند عدم الاعراض وعند عدم

غيبته ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ من استخلافه فيه عزلا كما اذا انقضت مدة بعض التصرفات
دون بعض اولا عزلا اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفردا بعد ان كان شريكا ونائبا اللفظ بعد ما كان نائبا وان علم
خلافته بعد موته لم يكن ذلك العزل نقصا عنه وموجبا للنقصان في الاعين وبيانه وان قول غيره خلافه في موسى فقد صار بعد العزل
مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلفا عن موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر ومن كون
اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا اذ من منازل هارون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس
حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله نبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله والنفاذ امره ولو بعد
وفاته ليس لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به فحيث انتفى النبوة ههنا لا يحله كون علي نبيا فلا يلزم افتراض طاعته الذي
هو فرع امتثال طاعته ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين بحضرة الخمر والجواب منع صحة
الحديث القاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر
الدال وقوله انت سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبالجملة الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة تطول
فهذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول
قوله تعالى الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة فيمكن لهم الدين ولم يوجد على هذا النعت
خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وليس الداعي اليه ذلك القوم عند اهل الاسلام محمد لقوله تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم
قال الله من قبل فقد علم النبي بهذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى الحرب
في حياته ولا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الائمة
ولكونهم عند الامامية ظلمة وعندهم كفارا فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي احد
يجب اتباعه الاجر الحسن وبترك الاتباع الاجر الشديد احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر رضي الله عنه لعدم القائل بالفصل الثالث قوله تعالى
وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الكذاب وكان امامة ابي بكر رضي الله عنه باطلة لما كان ابو بكر معظما محمد ما عند الله تعالى
منهم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسيجيء بيانه الرابع قوله تعالى للفقراء المهاجرين الى قوله اولئك هم الصادقون وعلي يقولون
يا خليفة رسول الله وقد قال الله تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا لكونهم صادقين لو كانت الامامة حقا لعلي وكتم
الامة عليه كما زعموه كانوا اشرار الامم لكتمهم حق الله وانهم بالامر بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه النص القرآني الخامس قوله اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز فاقل الشبهة ان اختلف واعلم ان التمسك بها باطل لانه البعيد فكيف من
من خبر الطبراني الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي والاخبار المشار الذي ما يدعون فيها تواتر يقوم مقام التواتر

بخلاف الطلاق الاحاد فكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر
فيها في مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا
وذلك ظاهر على صحة خلافة الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله فيبقى
بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا
امامة الائمة الثلثة نعلم ما يثبت به بعض الوجوه المذكورة فيه بيان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الثلثة الباقية
قلت نعلم انها او بعضها مما يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
وقوله اقتدوا بالذين من بعدى ابي بكر وعمر وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان بن عفان رضي الله عنه
وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالا يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر
اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان بدل الامر فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة ابن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل
من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض فلم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
براى غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة [illegible] لان اجتمع الخمسة على واحد وان
تشاوروا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم [illegible] الصلوة عليكم [illegible] بل [illegible]
ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ثم لما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي المقصد الخامس
في افضل الناس بعد رسول الله وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في حق ابي بكر فهو اتقى ومن هو
اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة
وقوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى [illegible] فان النبي [illegible] عليا [illegible]
ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما [illegible] الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابي بكر وعمر امر بالاقتداء
[illegible] وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول الصلحاء
الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام ابو
بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس
تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا ابا بكر ويأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك
ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عليه السلام مروا ابا بكر فليصل بالناس فلم يحضر [illegible]

ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فقال عمر ما كنت اتقدم وابو بكر حاضر [illegible] الثامن قوله عليه السلام ابو بكر خير الناس
قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي
التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
مع ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله لا اوتى باحد فضلني على ابي بكر وعمر الا جلدته حد المفتري
ما اوجب رسول الله [illegible] ولكن ان الله اراد بالناس خيرا فجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي الشيعة ومن وافقهم
في بيان افضلية علي مسالك الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه
بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد
حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة فبقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة
فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلين عرفا منزلة انفسهم داخلون فيه الثاني
حديث الطير وهو قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه
والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شئ لصحة التقسيم
ادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليك في كل شئ او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون الكل
في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه الى آخر الحديث
واجيب بانه ما يشعر فقد يكون من باشره من اصحابه من سائر الخلق وهو بعد الجماع وايضا المخصوص بالشرائط هو خارج
من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي افضل من الانبياء وهو خلاف الصواب الرابع ان عليا قتل كان افضل
الخلق لان قتله اياه كان في سن خلافته بعد ذلك الثلثة الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني
وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل انه خير من يترك
وينجز الوعد وذلك لا يقتضي مشوله لمن لا يترك وحال من شمول مفهوم فلا ينافي الكلام الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين
اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الحق
السادس قوله عليه السلام خير من اترك بعدي علي واجيب بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين
وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلي سيد العرب وقالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال
هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب واجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم
فهو للعموم فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في البعض الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك
فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعل اختياره للجهاد او لبعض الخصال التاسع انه عليه السلام اخى بين الصحابة

الحرة اخا النقـ وذلك يدل على علو رتبته وافضليته فبل الادلة الكثيرة الدالة على افضليته اذ لمثل ذلك زيادة تشخصه على القرابة وزيادة

الالفة والحزم العاشر قوله عم بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله

ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما ثم بعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي

عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد

العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم ان يكون افضل من عداه وقيل

نفي المجموع لجبان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم رجحان الافضلية مطلقا بل في

كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين

علي كما ذكره كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي دل على انه افضل منهم لان النصرة

من افضل العبادات وايضا بدا انه بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره وقيل ولئن سلم على ان المراد بعلي معارض

بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله

عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته صلوات الله عليهم اجمعين

فلينظر الى علي ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب

بان تشبيه علي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل

من الانبياء المذكورين لمشاركته وتساويه لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل

المخالف الثابت على ان الانبياء افضل من الاولياء ما يدل على كونه افضل بالفضيلة وهو ان

فضيلة العلم على غيره لما تكون عالما من الكمال فقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وبرز سوى الاول العلم وعلى اعلم الصحابة

لانه في غاية الزكاء والحرص على التعلم ومحمد عم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره مختارا

مزوجا عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات محمد يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان

يصل اليه في اليوم مرة او مرتين والثاني قوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم

زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط والثالث قوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر

المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بالمدح به والرابع انه رجع عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر بتنبيه علي

قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا بدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وكذا

ايضا عن رجم حاملة اقرت عنده بالزنا وكان لكن سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين

لولا علي لهلك عمر والخامس قول علي لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم

وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمراد احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ فلا حجة

فلا يتجه عليه اعتراض الا بما ثم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل

او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه يشتمل على الفوضي والخير

وليس يلزم منه جواز الحكم بما نسخ بشهادة الفطرة السليمة والسادس ان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر

ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية

وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه

في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي علم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم

الشجاعة ومحاسن الاسير وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع ان ابواب

الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الطلاق حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم قد

اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه انما

على ما نزل علي ماتره وتصدق ايضا في ليال صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما

واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير

من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيرها الخامس حسن خلقه فقد اشتهر ذلك حتى نسب الى الدعابة والمزاح وقال عم حسن الخلق

من الايمان السادس قوة شدته حتى قلع باب خيبر بيده وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه

من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عم لكن كان اخا عبدالله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام

الثامن اختصاصه بصاحبته كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا اهل الجنة كما ورد في الخبر

ثم اولاد واولاد مثل التابعين الاتم على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان

معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا واما الكسب في صحبة فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى

الرضا وجعفر ابن ميمون فاعتبر معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه والجواب

ان الصفات المذكورة في علي وان كان يكون افضل من غيره ولكن لا تدل على الافضلية واما الافضلية فلا كيف وهم

اي مرجع الافضلية التي بعد ما كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود

وما يعود الى نصرة الاسلام وما اتى به في تقوية الدين ومن المعلوم ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله

فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان

دائما في محاربة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي وبعده وقد نبهنا على ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين

ولا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة يتعلق بها كثير

فيما بال الطن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هذه مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد

القطع بل ولا الظن على تفضيلاتها باسرها لانها اخبار او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعيا

بل لانا الان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع

بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو

بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو

الحق فيه الى الله تعالى قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر

كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا

ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل

الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية

بهذا المعنى ايضا المبحث الخامس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعها قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فلا فاق من الرم

الشافعي رحمه حضور درس من هو دون الفقهاء والعمل بفتواه عند بعضهم فاضت بعضهم النقل وجوزه الاكثرون وقالوا الواجب المفضول

ربما كان اقدر على القيام بمصالح الدين واعرف بتدبير الملك واوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة ولذلك جعل عمر الامامة بين

الستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض وكان علي رضي الله عنه يرى انه افضل ولم يمنع الامر بينهم وعلم هو بالموازنة ورتب بحسب علمه وعلمهم

باز حاله والرياسة اعرف ومن الفتنة ابعد وعلى تحمل الاعباء اقدر وهو اقوم في السلم فقال الواجب الافضل ان الافتتان

المبحث السادس

لم يثبت كاذا فرض ان المنكر والتبرء بالانقياد دون الفاضل كان المفضول اولى ان يتعظم الصحابة

كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون

من المهاجرين والانصار وقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والذين معه اشداء

على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة

الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول صلى الله عليه وسلم احبهم واثنى عليهم فيما ذكره منها قوله خير القرون قرني

ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله

اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد

اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاخبار المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرهم ووقف على ماثرهم وجدهم

في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما نسب اليهم المبطلون من

المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك ومن رام

الاطلاع فعليه بالكتب المطولة ومن رام التقصير عنها فارجع البرهان اذا اردت الوقوف عليه واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من

المعتزلة انكروا وقوعها والشيعة يكابرون التواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن

الكلام

الكلام فيه بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه لا اشتغال بالاجتهاد فيه فلا باس اذ قال الشافعي رحمه الله وغيره من السلف تلك دماء

طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم اوقتال الانام الابطال لو فرضا قطعا فاجيب بان الحق ان الناس من الترديد

الاخرين لو فرضا واتفق الواصلية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على ذلك الترديد في زيادة التوقف وقالوا لو شهد الجمع بباقة

بقل لم يقبل لاجل الريبة فلا نهم يرون فسق جميع الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يقبلون الرجوع

منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ في قتل عثمان ومحاربة علي لما كان اماما في يوم القتل والمخالفة الآن بعضهم كان

ابي بكر وعمر الى غيرهما والخطأ لا يبلغ الى حد التفسيق ومنهم من يبالغ التفسيق كالشيعة وكثير من المعتزلة المبحث السابع

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او حسبهم وشبهم ضرورة ولهذا بالمعروف والنهي عنه يكون الامر بالواجب واجبا

مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا انه فرض كفاية اللفرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان

غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل وهو كسائر ما هو من الفروع وعد الشرائع من الاصول قال الآمدي

وذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بعد نصب الامام كما في اقامة الحدود وذهب من علامة

للوجوب مطلقا ثم اختلفوا فقال اهل السنة للوجوب سمعا وقال الجبائي والوجوب عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي مطلقا وابو هاشم

حسنه ومنعه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي وجب عقلا

والا فلا والذي يدل على وجوبه من غير الاجماع فان القائلين بان لا وجوب مطلقا وقال الوجوب بالسمع للامام فقد اتفق

الكل على وجوبه في الجملة والسابق قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله صلى الله عليه وسلم

لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم وما ذكره من التوقف

على نصب الامام فبعيد لان كل واحد من احاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استئذان من الامام

وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم ينكر فكان اجماعا على جوازه والوجوب بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه

منكر وان لا يكون من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وشرط ان لا يظن ان

لا يجر ذلك الى فتنة والا لم يجب وكذا الحيلولة ان يظن الافضاء الى المعصية ولا يجب تجسس احوال الناس الا فيما هو

اذا جوز حصول الفتنة الثانية فتنة يمنعهما عن التجسس والتفتيش عن احوال الناس بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا

وقوله تعالى الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على ان طلب الاشاعة للفاحشة والتجسس

سبب لها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه ولو في جوف رحله

والاخبار وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فانه من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا فعلى من

علم انه كان لا يتجسس عن المنكر بل يستره ويكره اظهاره ... والحمد لله الهادي والهداية وبه الرسول واصحابه والصالحين من

عباده الله والى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد واله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

٢٦٣

تذييل الكتاب

في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول عليه السلام بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة
وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها إقامة
مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي
حتى قال عمر رضي إن النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله تعالى وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم
بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف
انتظارا لما يكون من رسول الله عم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر رضي من قال إن محمدا قد مات علوته بسيفي
وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر رضي من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد إله محمد
فإنه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم إلى قوله وقال عمر رضي كأني ما سمعت
هذه الآية إلا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء
يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر رضي كيف
نقاتلهم وقد قال النبي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال
أبو بكر رضي أليس قد قال إلا بحقها ومن حقها إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه
ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر رضي على عمر رضي بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي
خلافة علي وفي مقاتلته وما جرى في حرب الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضا في بعض الأحكام الفرعية كاختلافهم في العول وميراث
الجد مع الإخوة وعقل الأصابع ودية الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة
حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله وما زال
الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة وإذا عرفت هذا فنقول اعلم
أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الأولى المعتزلة
اعتزل واصل بن عطاء الغزال عن مجلس الحسن البصري رحمه الله وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين قائلا إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين
ولوجود سائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه

ويكون

ويكون دركته فوق دركة الكفار فقال الحسن رحمه الله تعالى قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لإسنادهم
أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها وإنهم قالوا إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية منا
لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه [illegible]
ولا يكفر القدرية على التشبيه [illegible] ويرده قوله عم القدرية مجوس هذه الأمة فإنه يقتضي شركتهم للمجوس فيما اشتهروا به
[illegible] أن الله تعالى خالق [illegible] في تلك الصفة المشهورة حيث يقولون العبد خالق
لأفعاله ينسبون القبائح والشرور إليه دون الله سبحانه وتعالى ويرده أيضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر والخصومة
للقائل بتفويض الأمور كلها إلى الله تعالى [illegible] يعتقد أنه يقدر على ما يريد [illegible] والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل
والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة عنه أنهم قالوا يجب على الله تعالى ما هو الأصلح لعباده ويجب إثابة
المطيع [illegible] فجعلوا هذا عدلا وقالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى
احترازا عن إثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا أي المعتزلة جميعا بأن القدم أخص وصف الله تعالى لا يشاركه فيه
ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات وبأنه غير مرئي في الآخرة
بالأبصار وبأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة
ثم إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء
قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت أصحابه فيها بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى
كونه عالما قادرا ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالان كما قال أبو هاشم وقالوا
بالقدر أي إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم وإسناد الشر إلى الله تعالى وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما تقرر تفصيله وذهبوا
إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار وكذا علي و
مقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين
أي الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسق لا بعينه العمرية [illegible] مثل الواصلية [illegible] إلا أنهم فسقوا الفريقين في
قضيتي عثمان وعلي وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث ومعروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد
المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية أصحاب أبي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم أخذ الاعتزال عن
عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى وهو قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان
وقالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة له تعالى إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وأن
أهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون إلى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل
النار وإنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها

فقال الاول الغيا كان ينتهي الى آخر ما بل يصير الى سكون وتوهم ان ما لازم في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي
الآخرة وقيل انه قدري الاولى جبري الآخرة وقالوا ان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا الرأي
من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا لا بحسب صفات الا بحسب الاضافات وقالوا هو مريد
بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقال بعض كلامه لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر و
النهي والخبر والاستخبار وذلك لانه يكون الامر بالتكوين فلا يتصور له محل وقالوا الارادة تعالى غير المراد وقيل لان ارادته عبارة
عن خلقه الشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل عن كلام كن كما مر وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر
عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي
فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب
ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده
في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه
تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب لانه يلزم من كلامهم العجز وهو
من صدور الشرور وقالوا كونه مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العباد انه آمر به وقالوا الانسان هو
الروح والبدن آلته وقد اخذه النظام من كلام الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان
ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب
هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة وقالوا العلم
مثل الجهل والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذ هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة
في القوة العاقلة والاختلاف بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا ان الله خلق الخلق
اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين
بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما اعجازه بالاخبار عن الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب
عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب
والاجماع والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص
من النبي على علي وكتمه عمر وقالوا من خان بسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعين درهما واربع من الابل
مثلا او ظلم على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق. الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم
ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على

ومعنى جسم لطيف لا يفنى عند اهل السنة ومعنى انه ينوب في الانفخ حتى يموت اي يموت احادها ... شرح ...

احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم والاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد. الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا
ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه. الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة
على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان. البشرية اصحاب بشر بن المعتمر كان من افاضل
علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتولد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية
يجوز ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية
والجوارح عن الآفات وقالوا ان الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يقال
ولو عذبه لكان الطفل عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا
المزدارية هو موسى بن عيسى بن صبيح المزدار راهب المعتزلة وسمي بها لا انها من الزهادة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد
حتى سمي راهب المعتزلة قال الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا
ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة وقال الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام
وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه وقال من لابس السلطان كافر لا يورث ولا يرث منه وكذا من قال
بخلق الاعمال والرؤية كافر ايضا. الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر
المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تعالى مع وروده في القرآن استبعادا من ان يحتاج الى وكيل ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه
بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل وابطال الالفة بين القلوب مع انه يخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله تعالى ولا على رسوله اي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا المعجز دالا على صدق
من ادعى الرسالة لان الدال يجب ان يكون جسما ويلزمهم على ذلك ان خلق البحر وفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من
ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل وقصدهم
الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه وان الجنة والنار لم تخلقا
بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلاته في آخرها وقد افتتحها
اولا بشروطها فاول صلاته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع. الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان
لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها. الحائطية اصحاب احمد بن حائط كان من اصحاب
النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء
ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار

قديم وان روح الله تناسخ في المسيح لانه درع الله واحد ثم افعال الله تعالى وهولاء كفار مشركون [illegible] وهو فضل الحدثي وقوم بعدهم
غيرهم الحابطية الاشرم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله تعالى ابدع الحيوانات عقلا بالغين في دار سوى
هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فاطاعه بعض في الجميع فاقرهم في دار النعيم الذي ابتداهم
فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وبعضهم اطاعه في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار
الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صورة مختلفة كصور الناس وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والآلام
واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ [illegible] هو جعفر بن
[illegible] البلخي قالوا ان الله تعالى لم يخلق [illegible] اللون [illegible] الاحراق والشمس [illegible] وانما
[illegible] للالوان [illegible] الطبيعة [illegible] قالوا الآلة
استحال [illegible] على المتقادم [illegible] وهذا ليس [illegible] والاجسام والمعلوم
[illegible] الارادة [illegible] هو
[illegible] كان [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] وهو الله [illegible]
[illegible] والمعرفة متولدة [illegible] قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة [illegible]
[illegible] والنار [illegible] الاستطاعة [illegible] قبل الفعل [illegible] الخلق
[illegible] المعارف [illegible] الارادة [illegible]
[illegible] في زمان المأمون [illegible] معتزلة اصحاب ابي الحسين [illegible]
قالوا بالقدر [illegible] الافعال الى العباد [illegible] المعدوم شيئا [illegible] الجوهر [illegible]
المعدوم [illegible] ان الارادة [illegible] كونه قادرا [illegible] والكراهة [illegible]
افعال نفسه [illegible] كونه عالما [illegible] وكونه يرى
ذاته [illegible] هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل [illegible]
كتب [illegible] الطبيعة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة [illegible]
الواحد منا [illegible] الارادة [illegible] الفعل [illegible]
قالوا ان الاجسام ذوات طبائع [illegible] الطبيعيين [illegible]
[illegible] فيها [illegible] والكفر [illegible]

والقرآن

والقرآن جسد يقلب تارة رجلا وتارة امرأة [illegible] وهو ابو قاسم محمد بن [illegible] كان من معتزلة بغداد [illegible]
قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها فاذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه امر بها
ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلم [illegible] [illegible] هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل وانه تعالى مريد بتلك الارادة وموصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل [illegible]
[illegible] العلم وانه متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله تعالى في جسم والمتكلم [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار
[illegible] انه يجب على الله [illegible] للمكلف [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] والانبياء معصومون وشارك ابو علي [illegible] في الاحكام المذكورة [illegible] انه عالم لذاته [illegible]
[illegible] ويجوز الايلام للعوض [illegible] انفرد ابو هاشم [illegible]
استحقاق الذم والعقاب [illegible] وبان التوبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] التوبة [illegible]
[illegible] ان الله تعالى [illegible]
[illegible] قال الامدي [illegible] الاشعري [illegible] الا انه ليس [illegible]
[illegible] من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام
بعد رسول الله بالنص [illegible] وان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من
غيره [illegible] من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة [illegible] ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية
[illegible] قال عبد الله بن سبا [illegible] على انه لم يمت [illegible]
كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون [illegible] مثل ما قال في علي [illegible]
[illegible] قال ابن سبا [illegible] لم يقتل [illegible]
على [illegible] والرعد صوته والبرق سوطه [illegible]
عليك السلام يا امير المؤمنين [illegible] قال ابو كامل بكفر الصحابة [illegible] وبكفر علي [illegible]
الارواح [illegible] الامامة نور [illegible]
قال بيان بن سمعان التميمي [illegible] الله تعالى على صورة الانسان [illegible]
[illegible] قال المغيرة بن سعيد العجلي [illegible] على صورة [illegible]
[illegible] من نور [illegible]
٢٦٦

بكل الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران احدهما مالح مظلم والاخر
حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا منه فخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل
نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله اخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من
النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهو منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان وهو ابو بكر رض حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر رض الخلافة بعده قوله تعالى
كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين
بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره
فقالوا بانتظار زكريا كما كان هو قايلا به **الجناحية** هم اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الاول قالوا ان
وكان روح الله في ادم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالوا انه هو اي عبد الله
حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها **المنصورية** هم اصحاب ابي منصور العجلي
عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت
عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده فقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض رض
وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعايه الامامة
لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل
امرنا ببغضه وهو ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر رض الله عنهما وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء الرجال
امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم من ذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب
لوصوله الى الجنة **الخطابية** هم اصحاب ابي الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه
ولعنه فادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس
طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك فقالوا الائمة الهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن
علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك فعبد
منهم جماعة معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار الامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات
وترك الفرائض وقيل الامام بعده بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه تمسكوا بقوله
تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل
وهم لا يموتون بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم
اي يقولون له بذلك **الغرابية** قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فغلط جبرئيل في

تبليغ

تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل
الذمية ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل الالهية اي قال طائفة بالهية محمد وعلي
والتقديم خلاف في تقديم علي في احكام الالهية وبعضهم بتقديم محمد وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العبا محمد وفاطمة
والحسنان وهؤلاء زعموا ان هؤلاء الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا فضل لواحد منهم على الاخر ولا يقولون
فاطمة بالتانيث احترازا عن وصمة النقص **الهشامية** اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا الله تعالى جسم ثم
اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من
كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة كانهم يرجعون بها الى التشخص
الصفات المذكورة غير ذاته ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه
الذي يتخاطب وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما على وجه لا يفضل احدهما على الاخر
واراد به تعالى اكثر من العين والقدر وقال يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف
وكلامه صفة لا مخلوق ولا غيره والامر والنهي لا يدل على الباري تعالى الا عليه هو الامام المعصوم
معصوم دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فينبه الى الخطأ والامام لا يوحى اليه فيجب ان يكون معصوما وقال
ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء وهو نصفه الاعلى مجوف
والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما **الزرارية** هم اصحاب زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبلها لا يكون حيا
حدوث الحياة فلا يكون حيا قبلها ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا **اليونسية** هم اصحاب يونس بن عبد الرحمن
القمي قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى
منها **الشيطانية** هم اصحاب محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق وقال الله تعالى نور على صورة انسان
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها **الرزامية** قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم لابنه عبد الله ثم لعلي بن عبد الله
بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في
المقنع **المفوضة** قالوا فوض الله تعالى خلق الدنيا الى محمد او الى علي فهو الخالق لها
ونحو ذلك الى علي **البدائية** جوزوا البداء على الله تعالى وان يريد شيئا ثم يبدو له ولا يكون عالما
ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور **النصيرية والاسحاقية** قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني امر لا ينكر
اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده
افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييد مختص بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم
اطلقنا الالهية عليهم **الاسماعيلية** لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وقائل المشركين وعلي قاتل المنافقين ولكم بالظاهر وانه يتولى السرائر
١٦٧

ولقبوا بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشرة والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا
في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولهم القاب اخر لقبوا
بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات
والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي
سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم
متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله تعالى وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به
وذو مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذ منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر منهم اي داع اكبر وهو العمدة يرفع درجات المؤمنين وداع
ماذون له ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب
قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا
احتج على احد وكسر عليه مذهبه بحيث رغب وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي الماذون لياخذ عليه العهود قال الآمدي وانما سموا
مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على الكلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن
يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا الذي ذكرناه ذلك سبع
كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارات وهي المدبرات امرا اذ كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية
اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا
وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم
على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم
وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك فقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك
لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك
حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة
ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي بموضع فيه فقيه او متكلم
ثم التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان
كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة
في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب عليها هذا دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد
الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يتكلمون في هذه الاشياء ليطلبوا الجواب
عنه

ليتعلق قلبهم بمراجعتهم ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا اقتداء بسنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدل
على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذ من كل احد ميثاقا بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالة
على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها والقادر على حلها على احد حتى يترقى من درجة حتى ينتهي الى الامام
ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات
يقبلها المدعو ويكون سابقة لما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ
عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اخذوا في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرائع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة
عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم
الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب
علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة
راحة الابدان من التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذا في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى
ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة
من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلة فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها
الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده
لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون
مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام
الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وفي كل
عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم ثم ظهر الحسن بن محمد الصباح وجدد الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن (حين ح)
الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص
عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلعوا على فضائحهم ثم انهم تطاولوا واستهزؤوا بالنواميس الدينية والامور الشرعية
وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك الاطراف منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالبهائم
والانعام وابطلوا ضوابط دينية ولا اوامر شرعية فنعوذ بالله من الشيطان واتباعه **الزيدية** واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي

زين العابدين فهم فرق ثلاث الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص
الخفي في الامامة على علي وصفا لا تسمية واكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء به بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في
اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن حسن بن علي الذي
قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهبت طائفة الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب الطالقان
الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبس في داره حتى مات فذهبت طائفة اخرى اليه وانكروا موته او يحيى بن عمر صاحب الكوفة
من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثيرة وقتل في ايام المستعين بالله فذهبت اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله
السليمانية وهم اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة
المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و
كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة رضوان الله تعالى عليهم البترية وهم اصحاب بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا
في عثمان ومعظم الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رض الا في مسائل
قليلة الامامية قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق و
اختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي
التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من الترتيبات بعد جعفر
اختلافات [illegible] الامام في آخر المحقق وكانت الاثنا عشرية على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم
الى معتزلة اما وعيدية واما تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة
يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة
بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهي سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند
التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي يحقر احدكم صلوته في جنب
صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام
وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر
الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول
فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب التفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما
ليس فيه حد فمغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت
الرعية حاضرا او غائبا وهذه الاقوال لطوائف من البيهسية وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال
لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل مواقعة السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم

الازارقة هم اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على
ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي
الخوارج وشاعرهم عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند
الله ميزانا وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا
بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل
اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن والحد للقذف على النساء اي القاذف ان كان
[illegible] المذكور في القرآن هو صيغة المحصنات [illegible] المحصنين من الرجال دون
اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها [illegible]
ويجوز ان يكون النبي كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هم اصحاب نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين
عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن
من قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة واخبروه بما فعلوا قال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا
فعذرهم بالجهالة فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين
اي اموالهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا الذي لا يعذر الجاهل فيه والثاني ما سوى ذلك فيعذر الجاهل فيه ومنهم من
نقم عليه [illegible] وقالوا لا يحتاج الناس الى امام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويكون نصب
ارادوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في
الاحكام الباقية الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين
في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار لم يكفروهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي
منع التقية فانهم جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا به فيقال
سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل
المؤمن اي المعتقد [illegible] الكافر المخالف في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هم جماعة ابن اباض
قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم
دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن وان الاعمال داخلة
في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا ملة
وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف
اتباعه فيما يوحى اليه ان ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية

هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فان من عرفه ثم كفر بما سواه
من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية
ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القران وقالوا
اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله تعالى زعموا ان العبد اذا اتى
بما امر به ولم يقصد به الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الله بن عجرد وهم احد عشر فرقة من فرق الخوارج زادوا على النجدات واختصوا منهم في
مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل الى ان يبلغ حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ووجب دعاؤه الى الاسلام اذا بلغ واطفال
المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية وهو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة
قبل الفعل وان الله تعالى يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح
البنات بنات البنين والبنات واولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة
يوسف فزعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك
وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم
كالميمونية فيما ذهبوا اليه الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون
بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره
الى الله تعالى وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية وهم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال
له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم
وفي القدر اي اسناد الفعل الى قدرة العبد وفي بعض النسخ ونفي القدر فانهم نفوا القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية
هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد
مخلوق له تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف
مؤمن وفعل العبد مخلوق لله التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وفي بعض النسخ الصلت بن القاسم وهو كالعجاردة لكنهم قالوا من اسلم
واستجار بنا توليناه وتبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او لا
لهم ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية
الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ ونقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية وعداوة الى ان يدركوا
ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب
اخنس بن قيس وهم كالثعالبة الا انهم انفردوا عنهم بانهم توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر

عبد الرحمن ظ

كالميمونية

والنقوة ابدا

الا من

الا من علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل في السر ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية
المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في تزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد
اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية وهو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم
بن العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور
منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله كما ذكرناه وقالوا بالموالاة والمعاداة للعباد باعتبار العاقبة وما هم
صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها فانها غير موثوق بدوامها فكذا كل من وصل الى اجله فان كان مؤمنا
في تلك الحالة والاه وان كان كافرا عاداه فان فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق تضم اليها الست الباقية يصير
عشرة ويتميز منها الثعالبة والاباضية اربع فرق فالمجموع عشرون وفيه خلل لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة
عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسعة عشر وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية
وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين ولعل المراد احد وعشرين دون الاطراف ثم تحصل الفرق الرابعة من كبار الفرق
الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره
ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا
ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجية وفرقهم خمس اليونسية هو يونس بن النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب
فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر
باستكباره وترك الخضوع كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتئب زادوا على
اليونسية ان علم الله تعالى لم يزل شيئا غيره وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث ان الله خلق ادم على
صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عنده اجمالا لا تفصيلا
وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري
اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري هو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالة مؤمن ومقصوده ان امثال ذلك
ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن ابي
حنيفة رضي الله تعالى عنه ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به ترويج مذهبه لموافقته مذهب رجل كبير مشهور قال الامدي
ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من
خالفهم في القدر مرجيا او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف
منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله تعالى ورسله وبكل ما لا يجوز
في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك

[illegible]

مروان بن غيلان وقيل ... غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء اتفقوا على ان الله تعالى [illegible]

في القضاء عن عاص ... كل من ... الواحد ... من النار ... كل من ... بجروح ... المؤمنين من ان

... ابن غيلان ... القدر ... بين الارجاء والقول بالقدر ... الافعال الى العباد ... من ... انه

قال يجوز ان لا يكون الا ... [illegible] ... قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق ... والاقرار

بما جاء به الرسول ... وترك ... كفر ... والايمان ... على ... فصاحبه ... يقال

فيه انه فسق ... والفاسق ... ومن ترك الصلوة ... الكفر لتكذيبه ... من ... الخصال ... كفر

قتل نبيا ... لكفر ... القتل ... لتكذيبه ... قال ابن الراوندي ... وقالوا السجود للصنم

ليس بكفر ... الكفر ... المرجئة ... ومنهم من جمع ... الارجاء القدر ... ومحمد بن ... غيلان

القدرية ... من كبار الفرق الثلاثة ... محمد بن الحسين النجار ... يقولون لاهل السنة في خلق الافعال وان

الاستطاعة مع الفعل وان العبد ... ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات ... وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار

... ابن عمرو وحفص الفرد ... قالوا كلام الله تعالى ... ثم ...

... الثانية ... قالوا الكلام الله تعالى غيره ... مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ...

... قالوا ... كلام الله تعالى مخلوق ... كلام الله تعالى غير مخلوق

... فهو غير مخلوق على ... مخلوق على ... والقرب ...

والاصوات ... مخلوق ... الحروف ... وقالوا ... كذب ... الا انه ... كذب

الفرقة ... من تلك الفرق الكبار ... في الفعل ... والنجارية والضرارية ... الجبرية

... صفوان ... قالوا ... للعبد ... ولا ... ولا ... وانما ...

... [illegible] ... القدرة ... بالحيوة ...

[illegible]

الصورة صح

اصلاح صح

٢٧٢

القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكر ما علم مجيئه من عند الرسول
وسماه فى برهان ذكرا [illegible] بالضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا وان الحكم كان طبيا فلا كفر
وان كان قطعيا خفيه [illegible] ما عدا فى القايل بمبتدع غير كافر والمفتى بالكفر فى محل منه خلاف مع خارج عن قانون
قال المصنف ولنكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه
بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان
وينجو عن طغيان العلم وما لا يحبه البشر السرير والدرك وان يعاملنا بفضله
ورحمته انه هو الغفور الرحيم والجواد الكريم وانا اقول انا العبد الشارح
انه تعالى احسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح
معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله
مع تنزهه عن الاطناب المخل والايجاز المخل
ومشيرين فى بعض المواضع الى
ما يتوجه على ظاهر
الاقوال وما
[illegible]

[illegible]

انه حسبى موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تاليفه يوم السبت ... من اوايل
شوال سنة ... وثمانمائة ... الاقاليم
حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلاته
على سيد الانام والاكرام وخير الغمام ...
... اليوم ...
[illegible]

[illegible]